بسمه تعالی

رساله نقد مجازات مرتد و سابّ النبی

محسن کدیور

بهمن ۱۳۹۰

فهرست

پیشگفتار........ ۱

مقدمه........ ۳

یک. فرو کاستن «عهد الله» مقطوع به «حکم الله» مشکوک........ ۳

دو. خلط «حکم الله واقعی» و «احکام الله ظاهری»........ ۳

سه. تعیین «غایات دین» بر اساس احادیث مرسل ٤

بخش اول: صدور حکم ارتداد و سبّ النبی خارج از محکمه صالحه و سپردن اجرای حکم اعدام به توده مردم رواج بی قانونی و هرج و مرج است........ ٦

یک. صدور حکم قضائی به عهده چه فقیهی است؟........ ٦

دو. صدور حکم قضائی منحصرا به عهده محکمه صالحه است........ ۷

سه. مفاسد سپردن اجرای حکم اعدام به توده مردم ۹

چهار. حقوق بشر در تعارض با اسلام نیست ۱۰

بخش دوم: ادعای مهدورالدم بودن مرتد و سابّ النبی بر اساس تک خبر واحد مخدوش........ ۱۲

الف. بررسی مهدور الدم بودن مرتد ۱۲

ب. بررسی مهدورالدم بودن سابّ النبی........ ۱٤

بخش سوم: نقد ادعاهای «تواتر معنوی و اجمالی و صحت اکثر روایات قتل مرتد» ۱۷

الف. بررسی روایات قتل مرتد ۱۷

یک. دو سوم روایات وجوب قتل مرتد فاقد اعتبار سندی هستند........ ۱۷

دو. عدم تواتر روایات وجوب/جواز قتل مرتد ۱۸

سه. روایت جمیل بن دراج ضعیفه است نه صحیحه........ ۱۹

چهار. خطا در تمسک به مفهوم لقب........ ۱۹

ب. بررسی روایات قتل سابّ النبی........ ۲۰

بخش چهارم: نقد ادعای اجماع و ضرورت در قتل مرتد و سابّ النبی ۲۲

اول. بررسی ادعای اجماعی بودن وجوب قتل مرتد ۲۲

دوم، بررسی ادعای ضروری دین بودن وجوب قتل مرتد........ ۲۲

سوم. بررسی اعای اجماع در مورد قتل ساب النبی ۲۳

بخش پنجم: هیچکس به صرف عنوان ارتداد به امر رسول اکرم (ص) و امیرالمومنین (ع) و دیگر ائمه (ع) به قتل محکوم نشده است........ ۲٤

اول. در زمان پیامبر(ص) ۲٥

دوم. در زمان خلفای ثلاثه ۲۷
سوم. در زمان حکومت امیرالمومنین (ع)..... ۲۷
چهارم. در زمان ائمه هدی (ع) و خلفای اموی و عباسی..... ۲۸
بحث ششم: اقوال فقیهان برجسته در تعطیل شدن مطلق حدود، یا تعطیل شدن حدود مستلزم قتل و جرح، و توقف در جواز اقامه حدود در زمان غیبت ۲۹
دسته اول. تعطیل کامل حدود در عصر غیبت ۳۰
دسته دوم. تعطیل حدود مستلزم قتل و جرح در عصر غیبت ۳۲
دسته سوم. توقف در جواز اقامه حدود در عصر غیبت ۳۲
بخش هفتم: عدم حجیت خبر واحد در امور مهمه ۳۷
یک. استدلال بر مبنای عدم حجیت خبر واحد در امور مهمّه..... ۳۷
دو. نقد ادله مخالفین مبنای عدم حجیت خبر واحد در امور مهمّه..... ۳۷
سه. لزوم احتیاط در دماء ۳۹
بخش هشتم. صدور فتاوای اعدام مرتد و سابّ النبی «وهن اسلام» است ۴۱
یکم. وهن اسلام یعنی ارائه چهره ای خشن و منفور و سبعانه و بدور از رحمت از اسلام ۴۱
دوم. وهن به عنوان ثانوی، وهن به عنوان اولی..... ۴۳
سوم. دوری اجتهاد مصطلح از موازین پیامبر رحمت..... ۴۴
چهارم. کفر و ارتداد شرعا مجازات دنیوی ندارد ۴۵
بخش نهم: تبدّل موضوع مرتد و نقد دائمی بودن حکم قتل مرتد و سابّ النبی ۴۷
یک. طرق احراز دائمی بودن حکم ۴۷
دو. مقایسه دوام حکم قتل مرتد با دوام حکم استرقاق و برخی احکام جهاد ۴۸
سه. تبدّل موضوع مرتد از زمان اولیاء دین تا کنون..... ۵۰
چهار. ارتداد و آزادی اندیشه ۵۳
بخش دهم: ناسازگاری حکم قتل مرتد و سابّ النبی با محکمات قرآن..... ۵۵
الف. فقدان هرگونه مستند قرآنی مجازات دنیوی ارتداد و سبّ النبی ۵۵
ب. آیا روایات وجوب قتل مرتد و سابّ النبی موافق قرآن است؟ ۵۶
یک. عدم مخالفت با قرآن شرط حجیت روایات..... ۵۶
دو. ناسازگاری روایات قتل مرتد و سابّ النبی (ص) با آیات محکم قرآن کریم..... ۵۷
الف. ناسازگاری روایات قتل سابّ النبی با شیوه قرآنی مواجهه با ایذاء صاحب خلق عظیم..... ۵۷
دسته اول، آیات ایذاء پیامبر (ص)..... ۵۸
دسته دوم: آیات پیامبر صاحب خلق عظیم ۶۱
امام علی (ع) و عفو ساب الولی..... ۶۲
ب. قرآن و آزادی دین و ارتداد ۶۳
دسته اول : نفی اکراه و اجبار در دین و ایمان..... ۶۳

دسته دوم : آزادی در اختیار هدایت و ضلالت در دنیا ٦٥
دسته سوّم: وظیفه پیامبر، ابلاغ حق نه اجبار بر حق ٦٦
دسته چهارم : عدم مجازات دنیوی مرتد ٦٧
نتایج ادله قرآنی ٧٣
خاتمه ٧٤
نتیجه ٧٥
یادداشت‌ها ٧٧

پیشگفتار

بسم الله الرحمن الرحیم

جناب آقای شیخ محمد جواد فاضل لنکرانی

سلام علیکم

مرقومه مورخ ۲۲ آذر ۱۳۹۰ شما از طریق ایمیل واصل شد. از اینکه دعوت مرا برای شرکت در بحثی طلبگی درباره حکم قتل و مهدورالدم بودن مرتد و سابّ النبی پذیرفتید تشکر می کنم. امیدوارم ثمره این مباحثه علمی ایضاح بیشتر موضوع و تقریب بیشتر به حقیقت باشد.(۱) نقد پاسخ شما به نامه اعتراضی من به حکم ترور صادره از سوی مرحوم پدرتان و ابراز شادمانی شما از انجام آن ترور از آن رو اهمیت دارد که این اندیشه متاسفانه در حوزه های علمیه قائل دارد.(۲) من در این نامه با اتکاء به قرآن کریم، سنت نبوی، سیره علوی و مبانی اجتهاد در مکتب اهل بیت (ع) یعنی «اسلام رحمانی» علاوه بر نقد مدعیات اصلی شما در پاسختان به نامه نخستم می کوشم ناتمامی ادلّه و بی پایگی توجیهات شما حتی در چارچوب اسلام سنّتی و اجتهاد مصطلح، و بی احتیاطی غیرقابل دفاعتان را در قضیه مهمّه دماء عیان سازم. مدعیات اصلی شما که در این نامه مورد نقد قرار می گیرد عبارتند از:

- اول و دوم، مرتد (فطری) و سابّ النبی مهدورالدم هستند.
- سوم و چهارم، مرتد (فطری مطلقا و مرتد ملّی بعد الاستتابـــة و عدم التوبـــة) و سابّ النبی واجب القتل هستند.
- پنجم، هر مجتهد جامع شرائط فتوا حاکم شرع است مطلقا.
- ششم، حکم وجوب قتل و مهدورالدم بودن مرتد اجماع امّت و ضروری دین است و روایات دالّ بر این حکم که اکثراً صحیحه هستند متواتر لفظی و معنوی می باشند.

خوانندگان بحثهای ما از فضلا و طلاب حوزه های علمیه، حقوقدانان و دانشگاهیان بویژه نسل جوان از نخوت و تکبّر در لباس فقاهت بشدت آزرده هستند. تعریضات شما را وا می نهم(۳) و متواضعانه مباحثه ای طلبگی را بر یک مقدمه و ده بخش و یک خاتمه متمرکز می کنم. رئوس ده بخش این رساله به شرح ذیل است:

- بخش اول: صدور حکم اعدام خارج از محکمه صالحه و سپردن اجرای آن به توده مردم یعنی رواج بی قانونی و هرج و مرج
- بخش دوم: مهدورالدم بودن مرتد و سابّ النبی بر اساس تک خبر واحد مخدوش
- بخش سوم: نقد ادعاهای «تواتر معنوی و اجمالی و صحت اکثر روایات قتل مرتد»
- بخش چهارم: نقد ادعای اجماع و ضرورت در وجوب/جواز قتل مرتد و سابّ النبی
- بخش پنجم: هیچکس به «صرف عنوان ارتداد» به امر پیامبر (ص)، امام علی (ع) و ائمه (ع) به قتل محکوم نشده است
- بخش ششم: اقوال فقهای برجسته در تعطیل مطلق حدود، تعطیل حدود مستلزم قتل و جرح، و توقف در اقامه حدود در زمان غیبت
- بخش هفتم: صدور فتوای قتل و مهدورالدم بودن مرتد و سابّ النبی «وهن اسلام» است
- بخش هشتم: عدم حجیّت خبر واحد ثقه در امور مهمّه
- بحث نهم: تبدّل موضوع مرتد، و نقد دائمی بودن حکم قتل مرتد و سابّ النبی
- بخش دهم: ناسازگاری حکم قتل سابّ النبی و مرتد با محکمات قرآن(۴)

از خداوند رحمان و رحیم برای شما و خود توفیق، مغفرت و رحمت مسئلت دارم.

والسلام علیکم و رحمـــة الله و برکاته

محسن کدیور

بهمن ۱۳۹۰، ربیع الاول ۱۴۳۳

مقدمه

در بحث مقدماتی مختصرا به سه نکته در نقد خطابه پاسخ شما اشاره می کنم.

یک. فرو کاستن «عهد الله» مقطوع به «حکم الله» مشکوک

جملاتی از خطبه ۱۰۶ نهج البلاغه را خطابه مقدماتی خود کرده اید. قال علی(ع): «وَ قَدْ تَرَوْنَ عُهُودَ اللهِ مَنْقُوضَـــةً فَلاَ تَغْضَبُونَ! وَ أَنْتُمْ لِنَقْضِ ذِمَمِ آبَائِكُمْ تَأْنَفُونَ». (اکنون می نگرید، که پیمانهای خدا شکسته می شود و خشمگین نمی گردید در حالی که شکستن پیمانهای پدرانتان را برنمی تابید و ننگ خود می دانید). پنداشته اید عهد نقض شده عدم اجرای حدود شرعی یا احکام الهی است و نگرانی معترضین به دلیل شکسته شدن اعلامیه حقوق بشر غربی هاست. معترضین به حکم مهدورالدمی را مشمول مذمت این خطبه شریفه دانسته اید و دفاع از حکم پدرتان را اجرای عهد خداوند معرفی نموده اید.

تطبیق انجام شده درست بر خلاف مراد امام علی (ع) انجام شده است. این شما هستید که به دفاع از ذمه پدرتان برخاسته اید. عهدالله قرآنی اگرچه احکام و فرامین الهی را هم شامل می شود اما بسیار گسترده تر از آن است و اظهر مصادیق آن میثاق فطری بر توحید (اعراف ۱۷۲) و عدم پیروی از شیطان و پرستش خداوند در صراط مستقیم (یس۶۰-۶۱) است. نقض عهد الله در آیات ۲۰ و ۲۵ سوره رعد تبیین شده است. امام علی (ع) در خطبه شقشقیه «عهد ویژه علما» را به وضوح «در برابر شکم خواری ستمگران و گرسنگی ستمدیدگان» تبیین کرده است.

کاملا واضح است که «عهد الله» خطبه ۱۰۶ همان عهد الله در خطبه شقشقیه و همان عهد الله در قرآن کریم است و به هیچ وجه نمی توان این عهدالله را به یکی از فروع دست چندم آن یعنی اجرای حدی که مشخص نیست حکم الله دائمی است فروکاست. شما «عهد الله» مقطوع را با «حکم الله» مشکوک خلط کرده اید و شریعت را که جزء کوچی ار دیانت است تمام آن دانسته و فقاهت را که فهم بشری (حکم ظنی) از این جزء کوچک است با عهد الله فاخر یکی گرفته اید و از همان طلیعه سخن نعل وارونه زده، روح قرآن را برای دفاع از ذمه پدرتان نقض کرده اید.

دو. خلط «حکم الله واقعی» و «احکام الله ظاهری»

«با صدای بلند» اعلام کرده اید که «آنچه ارزش و حقیقت دارد «قانون خداوند» است و در برابر او هیچ قانون و اعلامیه‌ای ارزش ندارد، غیر از خدا هیچ گروه و شخصی صلاحیّت جعل قانون ندارد و فقط خداست که می‌تواند برای بشر قانون جعل کند.»

به ملایمت خدمتتان عرض می کنم نیازی به صدای بلند نیست، آهسته اما عمیق استدلال بفرمایید. متاسفانه نزاع علمی را غیرمنصفانه ترسیم فرموده اید. نزاع در دفاع و مخالفت با قانون خدا و حکم الله نیست تا نیاز به چنین خطابه غرّائی باشد.

تحریر محل نزاع به این قرار است: اولا، مهدور الدم اعلام کردن متهم به ارتداد و سبّ النبی نزد برخی از فقیهان گذشته حکم الله ظاهری بوده است، ثانیا، قانون خداوند حکم الله واقعی است، که نزد خداوند محفوظ است و هیچ فقیهی نمی تواند مدعی شود لزوما به آن دست یافته است. حاصل اجتهاد فقیهان سلف (رضوان الله علیهم اجمعین) برای خود و مقلدانشان حکم الله ظاهری و حجت شرعی بوده است. بحث در اجتهاد فقیهان معاصر است. شما چگونه با قاطعیت حکم ظنی استباطی پدرتان را قانون خدا دانسته اید؟ به شما وحی یا الهام شده است!؟ چنین جزمیتی فاقد هرگونه دلیل شرعی و عقلی است. نقد من به قانون خدا نیست، نقد من به استباط ناقص شماست. آری هیچ قانون و اعلامیه ای در تعارض با حکم الله واقعی ارزش ندارد. اما در تعارض حکم های ظاهری کدام حکم واقعی و قانون خداوند است؟ برخلاف ادعای شما مسئله ضروری و اجماعی نیست، بلکه بر عکس به تفصیلی که خواهد آمد از جهات متعدد مورد اختلاف و نزاع است. اینکه قولی در گذشته قائلین بیشتری داشته هیچ رجحانی برای آن محسوب نمی شود. قوت ادله ملاک است نه تعداد قائلان.

به بیان دیگر ادعا این است که مهدور الدم اعلام کردن متهم به ارتداد و سبّ النبی «حکم الله (ظاهری)» تلقی می شده است، بحث در این است که این حکم اگر اصل آنرا بپذیریم، یک حکم واقعی دائمی نیست، بلکه یک حکم ظاهری و موقت است. یا به این دلیل که در استنباط پیشینیان خطا صورت گرفته است، یا اگر هم در زمان خودشان درست استنباط شده بود، این حکم موقت بوده و دوران اعتبار آن به سر آمده و نسخ شده است. ضمنا قانون در کلام فقها و علم حقوق مشترک لفظی است. لازم است برای پرهیز از خلط معانی حقوقی و فقهی این اصطلاح تصریح کنم قانون مورد نظر شما حکم شرعی است، در حالی که در علم حقوق مراد از قانون صریحا قوانین عرفی و قراردادهای بشری است.

سه. تعیین «غایات دین» بر اساس احادیث مرسل

مرقوم فرموده اید: «هیچ انسان مؤمن و مسلمانی از انحراف انسان دیگر و سوء عاقبت او خوشحال نمی‌شود، هیچ مسلمانی از کشته شدن یک انسان فی نفسه خوشحال نمی‌شود،آنچه که موجب خوشحالی است اجرای حکم الهی و اطاعت دستور خداوند است، نکته مهمی که در عبارات گهربار ائمه معصومین(ع) خصوصاً امام حسین(ع) به عنوان یکی از اهداف و غایات دین مطرح گردیده است. قطب راوندی در لب اللباب از پیامبر اکرم(ص) نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: «حد یقام فی الأرض أزکی من عبادة ستین سنـــة» چنانچه یک حد از حدود الهی در روی زمین جاری شود بهتر و خالص‌تر از عبادت شصت سال است.»

اینکه وجه شادمانی خود را تصحیح کرده اید گامی رو به پیش است. بیشک کسب رضایت الهی که با پیاده کردن موازین اخلاقی و معیارهای شرعی محقق شود جای شادمانی دارد. گسترش عدالت و امنیت عباد و تامین کفاف و رفاه آنها برای تحقق اهداف متعالی دین مایه خوشحالی است. آیا از این همه قانون و قاعده که بسیاری از آنها بدست فراموشی سپرده شده است، فقط اجرای مجازاتهای شرعی آن هم با چنین برداشت قابل مناقشه ای جای شادمانی دارد؟ همچون اهل وعظ و خطابه عبارتی از ائمه بویژه سیدالشهداء (ع) را شاهد آورده اید. در ترسیم انحرافات امویان البته این عبارت نقل شده است: «و عطلوا الحدود» (تاریخ طبری ج۳ ص ۳۰۶ به نقل از ابی مخنف). اما اولا، مراد از حدود الهی در کتاب و سنت حریم و مرزهای الهی بوده، اعم

از حدود شرعی مقابل تعزیرات است. ثانیا، سوال این است که آیا اینگونه روایات بر فرض صحت سند در مقام بیان غایات دین هستند؟

یکی از نشانه های دوری از روح قرآن این است که اهداف و غایات متعالی دین صریح در قرآن را بر اساس روایتی بی سند (مرسله قطب الدین راوندی متوفای ۵۷۳ در لبّ اللباب، مستدرک وسائل الشیعــة محدث نوری، باب ۱ ابواب الحدود، حدیث ۱۰، شماره ۲۱۸۴۳، جلد ۱۸ ص ۹) به اجرای مجازاتهای شرعی فروکاسته شود. تقرب و رضوان و کمال و سعادت دارین و قسط و عدل کجا و اجرای حد شرعی کجا؟ آن هم به عنوان یکی از غایات دین. این روایت فاقد سند حتی در مباحث فقهی هم قابل استناد نیست، چه برسد به بحث تعیین غایات دین که بحثی کلامی فلسفی است و در این عرصه خبر واحد ثقه هم کارساز نیست چه برسد به حدیث مرسل. دین شناسی که بر اساس مرسله ای از مستدرک بنا شود، نتیجه ای نیکوتر از دیگر کتاب همین محدّث (فصل الخطاب فی تحریف کتاب ربّ الارباب) در بر نخواهد داشت. غفلت از روح قرآن چنین مصائبی را به بار می اورد. فاعتبروا یا اولی الالباب.

بخش اول: صدور حکم ارتداد و سبّ النبی خارج از محکمه صالحه و سپردن اجرای حکم اعدام به توده مردم رواج بی قانونی و هرج و مرج است

در این محور در پی پاسخگوئی به دو پرسش هستم. اول، آیا صدور حکم ارتداد و سبّ النبی خارج از محکمه صالحه مجاز است؟ دوم، آیا اجرای حکم اعدام مرتد و سابّ النبی که علی القاعده به عهده ضابطان قضائی است را به «هر که به محکومان دسترسی دارد» سپردن مجاز است؟ اگر کسی به هر دو پرسش پاسخ مثبت دهد در این صورت به هرج و مرج و اختلال نظام فتوا داده است که یقینا مطلوب شارع نیست. این بخش شامل چهار قسمت است.

یک. صدور حکم قضائی به عهده چه فقیهی است؟

اما پرسش اول: صدور حکم قضائی به عهده کیست؟ پاسخ مألوف فقه شیعه این قاعده است: «اقامـــة الحدود إلی من إلیه الحکم». معنی این قاعده فقهی این است: تطبیق حدود شرعی از قبیل قتل و قطع ید و تازیانه زدن بدست «حاکم شرع» است. حاکم شرع در عصر غیبت کیست؟ اگرچه کثیری از فقیهان خود را به عنوان قاضی در مرافعات منصوب به نصب عام دانسته اند، اما برخی در اقامه حدود مطلقا یا در حدود مستلزم قتل و جرح توقف کرده اند. حتی بنا بر نظر فقهائی که اقامه حدود به نحو مطلق را در عصر غیبت مجاز دانسته اند می توان پرسید که آیا هر فقیه عادلی حاکم شرع بالفعل است؟ یا حاکم شرع علاوه بر ملکه فقاهت و عدالت سلطنت و حکومت نیز حداقل به میزان اقامه حد هم نیاز دارد؟ واضح است که اگرچه بر این مبنا هر فقیه عادلی بالقوه صلاحیت حاکم شرع بودن را دارد، اما لزوما حاکم شرع بالفعل نیست. به عبارت دیگر حاکم شرع فقیه عادل من الیه الحکم است نه هر فقیه عادلی.

در فقدان حاکم شرع هر فقیه عادلی می تواند اقامه حدود کند. اگر حاکم شرع جامع الشرائط در موردی حکم قضائی صادر کرد، دیگر فقیهان عادل مجاز به نقض حکم وی نیستند الا اینکه در مستند حکم وی خطائی یافته باشند. و اگر حاکم شرع با قول به ولایت مطلقه فقیه زمام امور سیاسی و قضائی را بعهده گرفت، علی القاعده صدور حکم قضائی بالخصوص اقامه حد مختص به وی و منصوبین اوست. صدور حکم قضائی از جانب دیگر فقیهان حتی در جائی که ولی امر حاکم حکمی صادر نکرده است مستلزم معانی زیر است:

اول. حاکم ولی امر جامع شرائط نیست، یعنی فقاهت و اجتهاد مطلق وی احراز نشده است، یا عدالت او ابتدائا یا استمرارا زیر سوال رفته است، یا تدبیر او مورد مناقشه است، در نتیجه او مصداق حاکم شرع جامع شرائط نیست و لذا فقیهان جامع شرائط می توانند انشاء حکم قضائی و اقامه حدود شرعی کنند.

دوم. صادر کننده حکم اصولا به ولایت مطلقه فقیه یا ولایت سیاسی فقیه به لحاظ علمی باور ندارد، و ولایت ولی امری را که بر اساس این نظریه حکومت می کند مشروع نمی داند تا بخواهد به احکام وی گردن نهد. بنابراین برای پرهیز از مزاحمت صرف اینکه در موردی حکم قضائی صادر نشده است برای وی کافی است تا با خیال راحت حکم قضائی صادر کند.

اگر فقیهی هم به نظریه ولایت مطلقه فقیه باور دارد و هم مصداق آنرا جامع شرائط فتوا و حکم می داند، او مجاز نیست بدون اذن قبلی یا اجازه بعدی ولی امر حاکم انشاء حکم قضائی و اقامه حد شرعی کند. یعنی صدور حکم قضائی به قتل کسی به عنوان مرتد یا سابّ النبی از جانب ایشان نفی ولایت فقیه حاکم است. آیا چنین فقیهانی که مثلا ساکن ایران هستند مجازند برای شهروندان دیگر کشورها حکم قضائی اعدام صادر نمایند؟ صرف اینکه گفته شود مرز جغرافیائی شرعا اعتباری ندارد پاسخ مسئله نیست. بیشک صدور چنین حکمی نقض حاکمیت ملی در کشوری است که حکم قضائی بر علیه شهروند آن صادر شده است و چنین کشوری حق دارد به کشوری که مفتی صادر کننده حکم قتل در آن ساکن است اعتراض کند. به عبارت دیگر صدور چنین احکامی از سوی افراد غیرمسئول (ولو فقیه جامع الشرائط باشند) به بر هم خوردن مناسبات دو کشور منجر می شود و به نوعی نقض حاکمیت کشور اول نیز هست.

مرحوم پدر شما از معدود فقیهانی بود که به تبعیت از استادش مرحوم آیت الله خمینی به نظریه ولایت مطلقه فقیه باور داشت (تفصیل الشریعـــة فی شرح تحریر الوسیلـــة، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ۱۴۳۰، ص ۱۳۰-۱۳۲). و در بیانیه مورخ ۷ محرم ۱۴۱۱ به «مقام شامخ علمی، فقاهت، اجتهاد به نحو اطلاق و صلاحیت و شایستگی» رهبر فعلی اذعان کرده است، این رهبر هم تصریح کرده است: «س: آیا مجتهد جامع‌الشرایط در عصر غیبت ولایت بر اجرای حدود دارد؟ ج: اجرای حدود در زمان غیبت هم واجب است و ولایت بر آن اختصاص به ولی امر مسلمین دارد.» (رساله استفتائات، بخش احکام تقلید، قسمت ولایت فقیه و حکم حاکم، سوال ۶۶) اکنون پرسش این است صدور حکم مهدورالدم بودن فردی به عنوان مرتد یا سابّ از سوی فقیهی غیر از کسی که خود را ولی امر مسلمین جهان می داند و فقیه نامبرده هم به ولایت وی اذعان کرده بود چگونه قابل توجیه است؟ حتی اگر بنابر نظریه ولایت مطلقه فقیه مرز جغرافیایی و ملیت را معتبر ندانیم و معتقد باشیم مسلمان آذربایجانی و ایرانی تفاوتی ندارند، حتی با فرض جواز افتاء از سوی غیر ولی امر مسلمین بیشک انشاء حکم قضائی در مسئله حدود شرعی با تصریح وی به انحصار مجاز نبوده است. مگر اینکه چنین حکمی مبتنی بر اجازه اعلام نشده پیشین یا تقسیم کاری بر همین منوال بوده یا اینکه تحولی در اندیشه پدر شما درباره نظریه سیاسی یا مصداق آن پیش آمده باشد که در این صورت «اهل البیت ادری بما فی البیت»، به هر حال تناقض در نظر و عمل مرحوم پدرتان اظهر من الشمس است.

دو. صدور حکم قضائی منحصرا به عهده محکمه صالحه است

تا اینجا بحث درباره صدور حکم قضائی توسط فقیهانی که بالفعل ولی امر نیستند به لحاظ فقهی بود. اکنون مسئله را از منظر حقوقی بررسی می کنیم.(۵) صدور حکم قضائی منحصرا به عهده محکمه صالحه است. محکمه صالحه محکمه ای است که به حکم قانون وظیفه رسیدگی به مسئله ای را داشته باشد و بر اساس عدل و انصاف و موازین قانونی حکم کند. قانون منحصرا توسط مجلس قانونگذاری وضع می شود. در حقوق بین الملل اصل بر حکومت عهدنامه های بین المللی بر قوانین داخلی و از جمله قانون اساسی کشورهاست. از این رو الحاق به یک عهدنامه بایستی به تصویب عالی ترین مراجع یک کشور برسد (مجلس

قانونگذاری یا رئیس جمهور در چارچوب قانون اساسی هر کشور). میثاقهای بین المللی که توسط مجلس قانون گذاری تصویب شده باشد همانند قانون اساسی و قانون عادی در دادگاهها لازم الاجراست.

فتوای فقیه قانون نیست. حکم حاکم (البته بشرط جامع الشرائط بودن) باز هم نه قانون است نه مافوق قانون. مفاد فتوا و حکم در صورت تصویب توسط مجلس قانونگذاری صورت قانون پیدا می کند. قاضی نیز قانونا مجاز به استناد به غیر از قانون نیست.(۶) احراز موضوعِ حکم کار قاضی محکمه است که بعد از تشکیل و استماع ادله طرفین دعوا و وکیل ایشان و بررسی بینه و یمین و احضار و توثیق شهود حکم قضائی را انشا می کند. در شرائط بسیط گذشته احراز موضوعِ حکم و انشای حکم قضائی به عهده فقیه فرض شده بود. اکنون در شرائط پیچیده دنیای معاصر هر دو فعل منحصراً وظیفه محکمه صالحه است. و کار فقیه بما هو فقیه استنباط احکام شرعیه از ادله تفصیلیه یعنی فتواست. رعایت آئین دادرسی تشریفاتی زائد نیست، الزاماتی عرفی برای کشف واقع و رعایت موازین عدل و انصاف است. متهم حق اعتراض به حکم دادگاه بدوی دارد. دادگاه تجدید نظر با قاضی متفاوت در دادگاه بدوی به اعتراض رسیدگی می کند. اگر باز متهم به حکم دادگاه تجدید نظر هم اعتراض داشت، این دیوان عالی است که به اعتراض او رسیدگی می کند. در نهایت احکام قتل دادگاهها که کلیه مراحل قانون را گذرانیده باشند تنها بعد از امضای عالی ترین مقام قضائی اجازه اقامه می یابد.

البته روشن است که این مراحل پیچیده آئین دادرسی (بویژه اعتراض به حکم قاضی و امکان تجدید نظر) در فقه پیش بینی نشده است. بیشک تصدی مسند قضا منافاتی با فقاهت ندارد. اگر قاضی مجتهد باشد یا مطلع از موازین فقهی چه بسا با بصیرت بیشتری حکم صادر کند. اما شرط اصلی قضاوت اشراف بر قوانین، اجرای مرّ قانون، تجربه قضائی و رعایت عدل و انصاف است. فقیهانی که قضاوت را مختص به فقها می دانند لازم است رسما سمت قضاوت را بپذیرند و تمام عیار انجام وظیفه نمایند. فقیه حکم شناس است و هیچ دلیلی در دست نیست که موضوع شناس خوبی باشد.

مطابق قوانین ایران تا کنون ارتداد و تغییر دین به عنوان جرم تعریف نشده و مجازاتی برای آن پیش بینی نشده است،(۷) هر چند اصل ۵۱۳ قانون مجازات اسلامی مجازات سابّ النبی را تعیین کرده است. اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق مدنی سیاسی در سال ۱۳۵۴ به تصویب مجلسین وقت ایران رسیده و بعد از تغییر نظام تا کنون لغو نشده و رعایت آن الزام قانونی دارد. شیوه قضاوت دادگاههای ایران درباره حکم بدوی اعدام آقایان حسن یوسفی اشکوری و دکتر سید هاشم آقاجری به اتهام واهی ارتداد و بعد تخفیف آن به چند سال زندان در دادگاه تجدید نظر زیر فشار افکار عمومی و مراجع حقوق بشری بین المللی بسیار عبرت آموز است.

با توجه به اینکه بعد از سی سال اکثر قریب به اتفاق قضات کشور مجتهد نیستند و به عنوان مأذون از جانب مجتهد (جامع الشرائط؟) انشای حکم و اجرای حد می کنند، مشکل اصلی در عالم واقع اثبات و انکار انتصاب عام فقها به قضاوت نیست، بلکه اجرای موازین اسلامی توسط قضاتی است که اکثرا اطلاعاتی عمومی از فقه دارند و یقینا یافتن حکم شرعی در موارد سکوت قانون را نمی توان از آنها انتظار داشت. در چنین شرائطی اهمیت و ضرورت قانون عرفی و نظارت بر حسن اجرای آن بیشتر احساس می شود. فایده عملی لزوم احتیاط در دماء در این موضع بشدت لمس می شود.

اما پرسش دوم: آیا سپردن اجرای حکم اعدام مرتد و سابّ النبی که علی القاعده به عهده ضابطان قضائی است به هر کسی که به محکومان دسترسی دارد مجاز است؟ پرسش سابق صدور حکم قتل خارج از محکمه بود و اکنون پرسش از اجرای حکم قتل

است خارج از ضابطین قضائی. با پاسخ به پرسش پیشین تکلیف پاسخ به این پرسش هم مشخص می شود. در فقه سنتی هرج و مرج و اختلال نظام اجتماعی بشدت نهی شده است و سپردن اجرای حکم اعدام مرتد و سابّ به هر کسی که به آنها دسترسی دارد بدون کمترین تردیدی موجب اختلال نظام و هرج و مرج است.

در اینجا لازم می دانم رأی شیخنا الاستاد آیت الله منتظری (رضوان الله علیه) را در باب مرجع صالح حکم و موضوع ارتداد نقل کنم تا بدانیم سلف صالح در این زمینه چقدر محتاط بوده است: «"ارتداد" مستلزم برخورد و اصطکاک با حقوق جامعه اسلامی است و حاکمیت دینی مسئول برخورد مناسب با آن خواهد بود. از این رو باید ارتداد در محکمه صالح شرعی ثابت گردد و حکم آن توسط همان محکمه صادر شود، یعنی باید موضوع جرم که ارتداد است همانند سایر جرایمی که حدودی برای آنها در شرع تعیین شده است در محکمه شرعی از طریق بیّنه یا اقرار ثابت شود و سپس حکم صادر گردد. و اثبات ارتداد مشکل است، زیرا در ماهیت ارتداد یقین و تبیّن شخص به حق بودن آنچه نسبت به آن مرتد شده است ملاحظه شده و یقین و تبیّن از امور نفسانی غیر مشهود است و به صرف گفتن کلمه ای و یا انجام عملی نمی توان هر قصد جدی گوینده یا عامل را برای انکار حق احراز کرد. در مورد ارتداد و نیز سایر گناهانی که موجب حد یا تعزیر است اگر کوچکترین شبهه ای در ثبوت آنها باشد، حد و تعزیر جاری نمی شود.» (حکومت دینی و حقوق انسان، ص ۱۳۱) «در موارد شبهه، در حکم یا موضوع مورد اتهام، حاکمیت حق مجازات ندارد و باید کاملا شرایطی که در اقرار و شهود معتبر است احراز گردد.» (پاسخ به پرسشهایی پیرامون مجازاتهای اسلامی و حقوق بشر، ص ۸۵).

سه. مفاسد سپردن اجرای حکم اعدام به توده مردم

ادعا کرده اید: «گاهی مصلحت اقتضاء می‌کند که مجری عموم مردم باشند، یعنی همه مردم مکلّف و موظف به اجرای یک حکم خاص شوند، در مورد مرتد و سابّ النبی همه مسلمانان مخاطب به این تکلیف هستند و فلسفه آن این است که همه بدانند که مرتد در نزد خداوند متعال آنقدر دارای قباحت و زشتی است که استحقاق چنین حکمی را دارد تا مایه عبرت همگان شود. حکم مرتد و ساب النبی حالت بازدارندگی و دفاع مشروع از کیان اسلام را دارد و اسلام که همه اصول و فروعش مطابق با عقل و منطق است اجازه نمی‌دهد کسی بعد از آنکه دین و حقّانیت آن برای او محرز شد آن را انکار کند و یا به مقدس‌ترین مقدّسات که وجود مبارک پیامبر(ص) باشد اهانت کند. چنین حکمی به مقصود جذب دیگران به اسلام نیست تا اینکه بگوئیم این حکم مانع از اقبال دیگران به اسلام است، بلکه یک حصن است، حصنی که مسلمانان محفوظ بمانند و به وسیله خود به دین خود لطمه وارد نسازند. این حکم انسان مسلمان را از تسریع خروج از دین باز می‌دارد و او را به فکر و تأمل بیشتر وادار می‌کند، و از طرفی دیگر کفار در طول تاریخ برای ضربه زدن به اسلام از همین راه ارتداد مسلمین استفاده نموده‌اند و خداوند متعال این راه را برای همیشه مسدود فرموده است.»

انتقادات جدی به مدعای شما وارد است:

اولا، مهدورالدم اعلام کردن مرتد – به تفصیلی که در بخش دوم خواهد آمد – یک روایت بیشتر ندارد آن هم به مشکلات سندی و دلالتی مبتلا است. چگونه این را «حکم خداوند» معرفی می کنید؟ با توجه به اینکه تشخیص موضوع ارتداد و سبّ النبی کاملا تخصصی است و مردم عادی در تعیین حد و مرز آن فاقد صلاحیت هستند یقینا اینکه هر کسی به مجرد استماع

آنچه ردّه و سبّ پنداشته بخواهد سرخود حکم اعدام جاری کند کاملا نادرست است، ولو ظاهر برخی روایات غیرمعتبر هم مؤیّد آن باشند. اما اینکه اجرای حکم حاکم شرع بجای ضابط قضایی بدست توده مردم سپرده شود، باز نادرست است، چرا که از یک سو امکان توبه را از مجرم گرفته ایم. بعلاوه اجرای حکم شرعی ضوابطی دارد، که ذره ای تخطی از آنها مجاز نیست. آیا متهم یا مجرم را با ضربات متعدد چاقو غافلگیرانه ترور کردن (اغتیال یا فتک) مطابق موازین اسلام بوده است؟ آیا کشتن معمر قذافی دیکتاتور لیبی که توسط یوسف القرضاوی مفتی مصری مهدورالدم اعلام شده بود با عریان کردن کامل او و با فروکردن چاقو به اسافل اعضایش کشتن مطابق شرع انور است؟ فردای قیامت مرحوم والد شما و القرضاوی و دیگر مفتیان صادر کننده حکم مهدورالدم در بارگاه عدل الهی باید پاسخگوی قتل خلاف شرع مقلدان و پیروان خود باشند. امام علی (ع) در اخرین لحظات زندگی به اوصیای خود در حق قاتلش ابن ملجم مرادی سفارش می کند که با وی عادلانه برخورد شود و او را مثله نکنند. (نهج البلاغه نامه ۴۷) راستی سبّ ولی الله بالاتر است یا قتل وی؟

ثانیا، مصلحت ادعایی شما اگر در گذشته کارکرد داشته در دنیای جدید با وسائل ارتباط جمعی گسترده نتیجه معکوس دارد. راستی اگر حکم اعدام را بدست مردم سپردن راه حل الهی بوده، مانع از گسترش جرم یا باعث کاهش آن شده است؟ اختلاف من و شما در مورد سبّ النبی (ص) و مرتد اختلاف در شیوه مواجهه است، نه در قبح اهانت به حضرت خاتم الانبیاء (ص) و خروج از دین وی. این چه عبرتی است که بعد از هر تکفیر و مهدوریتی به افزایش متهتّکان و مباهیان به نقض شریعت و خروج از اسلام می انجامد؟ آیا فکر نمی کنید احکام شرعی و فتاوای مستنبطه زمانی که طریقیت خود را برای رسیدن به غایات پیش بینی شده از دست بدهند وظیفه مجتهد بصیر تجدید نظر در استنباط پیشین خود و یافتن طریق تازه ای برای تحقق غایات متعالی شریعت و پاسداری از حریم دیانت است؟

ثالثا، اعدام و خشونت کسی را به فکر وا نمی دارد. ممکن است به حفظ موقت تدین ظاهری بیانجامد، اما هرگز به بقای ایمان واقعی ذره ای کمک نمی کند. ظاهر دیانت وقتی که از باطن ایمان اثری نمانده باشد چه فایده ای دارد؟ بازگرداندن و نگاهداری ایمان مردم با خشونت و اعدام و تضییق محقق نمی شود، اگر چنین بود حکام وهابی حجاز یا طالبان در افغانستان گوی سبقت از دیگران ربوده بودند. نتیجه این روش از یک سو افزایش ریاکاری و نفاق و دو رویی و از سوی دیگر دامن زدن به نفرت از احکام شریعت است.

چهار. حقوق بشر در تعارض با اسلام نیست

نوشته اید: «آیا نفس حکم را رواج بی‌قانونی می‌دانند یا اجرای آن را؟ به عبارت دیگر آیا به حکم اشکال دارند یا نحوه اجرای آن؟ آیا وجوب قتل او یک قانون الهی نیست؟ آیا اعتماد بر اسناد و موازین حقوق بشر کنونی چنانچه مستلزم نفی حکم خدا و مانع از اجرای احکام خدا شود، نقض حقیقی قانون نیست؟ آیا در زمانه ما باید احکام الهی را کنار گذاشت و به این شعارهای ظاهری و دستاویزهای حقوق بشری روی آورد؟ آیا این بدترین روش در نقض مهمترین و محکم‌ترین قانون و زشت‌ترین شیوه هرج و مرج نیست؟! اگر ما انسان‌ها را تشویق به اجرای دین خدا کنیم صحیح است یا تشویق به اعلامیه جهانی حقوق بشر؟ آیا اعلامیه جهانی حقوق بشر که آزادی را به همجنس‌بازها هم هدیه می‌کند می‌تواند سعادت بشر را تضمین کند؟! بالأخره اشکال کنندگان یا باید اسلام را بپذیرند یا اعلامیه جهانی حقوق بشر و جمع بین این دو ممکن نیست و اگر بگویند باید اسلام را در

زمان کنونی مطابق با این اعلامیه تفسیر نمود، می‌گوئیم این هم در حقیقت نفی اسلام است. تعجب از کسانی است که برای شکسته شدن اعلامیه حقوق بشر نگرانند ولی غیرت دینی، آنان را نسبت به کسانی که خود معترف به یاوه سرائی‌های آنان هستند، نه تنها به خشم در نیاورده بلکه به دفاع از آنان پرداخته‌اند.»

پاسخ:

اولا، اشکال من هم به حکم است هم به نحوه اجرای آن.

ثانیا، وجوب قتل مرتد و سابّ النبی و مهدور الدم دانستن آنها را قانون الهی نمی دانم، بلکه استنباط فقهای گذشته (رضوان الله علیهم) و فقهای مقلّده معاصر می دانم. در ادامه این نوشتار ادله بی اعتباری حکم یادشده را به تفصیل بیان خواهم کرد. قانون الهی حکم الله واقعی است. آنچه مورد انتقاد جدی من است، احکام الله ظاهری (فتاوای فقها) است. فقه جعفری مخطّئه است نه مصوّبه، یعنی قائل به احتمال خطا بودن فتاوی فقیهان است. نقد فتاوی مهدورالدم بودن مرتد و سابّ النبی منطبق بر مبانی مخطّئه است. لازمه سخنان شما پیروی از مدرسه مصوّبه است. شما مخالفت با فتوای والد خود را «نفی حکم خدا» نامیده اید. آیا این چیزی جز تصویب است؟

ثالثا، اعلامیه جهانی حقوق بشر را مقابل اسلام معرفی و ادعا کرده اید که جمع بین این دو غیرممکن است و پذیرش آن را در حقیقت نفی اسلام است. میزان اطلاع شما از این اعلامیه جهانی حقوق بشر در این حد است که ابراز کرده اید که این اعلامیه آزادی را به همجنس بازها هدیه می کند. اگر یک بار این اعلامیه را خوانده بودید چنین ادعای بی پایه ای را مطرح نمی کردید. در کدام اصل این اعلامیه یا دو میثاق ملازم آن چنین مجوزی داده شده است؟ خواهشمندم با صدای بلند به بشریت اعلام فرمائید تا همه عالم به میزان اطلاعات حقوق بشری عضو جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و فرزند مفتی وجوب قتل مرتد پی ببرند. کسی که از مفاد اسناد بین المللی حقوق بشر این قدر بی اطلاع است چگونه بر طبل ناسازگاری آن با اسلام می کوبد؟ البته این اعلامیه با اسلام امثال والد شما در تعارض است. آن تلقی از اسلام که خود را در عرف عرب عصر نزول با غفلت از موازین تنزیل محصور کرده و تقلید از فقیهان سلف را پاسداری از احکام دین خدا می پندارد البته با حقوق بشر سر آشتی ندارد. اسلام سید شفتی و شیخ فضل الله نوری و شیخ محمد فاضل لنکرانی در تعارض با حقوق بشر است. شما درست می گوئید. اما در اسلام پیرو آخوند ملا محمد کاظم خراسانی و ملا عبدالله مازندرانی و میرزای نائینی و شیخ حسینعلی منتظری حقوق فطری انسان و حقوق انسان از آن حیث که انسان است به رسمیت شناخته شده است. نزاع من و شما نزاع دو تلقی از اسلام است، اسلام علیه اسلام، اسلام قالب و قشر در مقابل اسلام غایت و لبّ. شما احکام الله ظاهری ظنّی را احکام الله دانسته اید و آنها را منافی حقوق بشر یافته اید، در حالی که من معتقدم احکام الله واقعی نمی تواند با حقوق فطری آدمیان ناسازگار باشد.

بخش دوم: ادعای مهدورالدم بودن مرتد و سابّ النبی بر اساس تک خبر واحد مخدوش

فتوا داده اید: «لزوم قتل مرتد از نظر فقهی و بدوی نیاز به فتوی و حکم مرجع تقلید ندارد و چنانچه مسلمانی با مرتدی برخورد نماید از نظر اوّلی و شرعی می‌تواند این حکم را جاری سازد. در روایت عمار ساباطی آمده است: «فإن دمه مباح لمن سمع ذلک»، هر کسی که ارتداد را بشنود مجاز است این حکم را جاری کند، آری احتیاط آن است که با نظر مجتهد جامع الشرائط باشد.»

پاسخ: این همان چیزی است که من فتوای خطرناک ترور نامیده ام و شرعا و عقلا آنرا باطل می دانم ، و شما را از آن برحذر داشتم و هرج و مرج و اختلال نظام اجتماعی را پیامد لازم آن شمردم. روایت عمار ساباطی آنچنانکه در این بخش خواهد آمد فاقد اعتبار است. جان و ایمان مردم را با اینگونه فهمهای ناقص از این احادیث بی اعتبار نگیرید. احتیاط پیشنهادیتان مستحب است، مجتهد جامع الشرائطتان فتوای وجوب قتل به توده مردم می دهد. راستی اگر شارع امر به احتیاط در دماء نکرده بود، اگر مولی علی (ع) «ایّاک و الدماء» (نهج البلاغه نامه ۵۳) نفرموده بود شما چه می کردید؟

مهدورالدم بودن مرتد و سابّ النبی به معنای اینکه ریختن خونش برای هر کس مباح باشد، و نیازی به حکم قاضی و اجرای ضابط قضائی نباشد، به مشکلات زیر مبتلاست: ضروری دین نیست، اجماعی نیست، روایاتش نه تنها متواتر نیست بلکه حقیقتا خبر واحدی است که سند و دلالت آن مورد مناقشه جدی برخی فقیهان شاخص واقع شده است. محل نزاع در این مسئله هدر بودن دم مرتد و سابّ النبی است بعد از فرض پذیرش مجازات اعدام برای ایشان. (مناقشه در حکم قتل آنها جداگانه در بخش سوم خواهد آمد)

الف. بررسی مهدور الدم بودن مرتد

جواز قتل مرتد توسط هر کس مستندی جز دو روایت ندارد:

اول: خبر سهل بن زیاد قال: «کتب بعض أصحابنا إلی أبی الحسن العسکریّ (ع) : جعلت فداک یا سیّدی، إنّ علیّ بن حسکـة یدّعی أنـّه من أولیائک وأنـّک أنت الأوّل القدیم، وأنـّه بابک ونبیّک، أمرته أن یدعو إلی ذلک ویزعم... قال فکتب (ع): کذب ابن حسکـة علیه لعنـة اللّه... أبرأ إلی اللّه ممّن یقول ذلک وأنتفی إلی اللّه من هذا القول، فاهجروهم لعنهم اللّه وألجؤوهم إلی ضیق الطریق فإن وجدت من أحد منهم خلوة فاشدخ رأسه بالصخرة.» (اختیار معرفـة الرجال، ص ۵۱۸-۵۱۹، شماره ۹۹۷)

دوم: ما رواه المشایخ الثلاثـة عن عمّار الساباطیّ: «قال: سمعت أبا عبداللّه (ع) یقول: کلّ مسلم بین مسلمین ارتدّ عن الإسلام وجحد محمّدا (ص) نبوّته وکذّبه فإنّ دمه مباح لکلّ من سمع ذلک منه، وامرأته بائنـة منه یوم ارتدّ فلا تقربه ویقسّم ماله علی

ورثته، وتعتدّ امرأته عدّة المتوفّى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتيبه.» (من لا یحضره الفقیه، ج۳، ص۸۹، شماره ۳۳۳، الکافی، ج۷، ص۲۵۸-۲۵۷، حدیث۱۱، تهذیب الأحکام، ج۱۰، ص۱۳۷-۱۳۶، حدیث۵۴۱، الاستبصار، ج۴، ص۲۵۳، حدیث۹۵۷، وسائل الشیعـــة، الباب ۱ من أبواب حدّ المرتدّ، حدیث۳، ج۲۸، ص۳۲۴)

حدیث اول (خبر سهل بن زیاد) اولا به لحاظ سندی ضعیف است، ثانیا به لحاظ دلالت (بر فرض صدور) از یک سو مربوط به غلو است نه مطلق ارتداد و از سوی دیگر قضیه شخصیه است یعنی مختص مورد خاص آن و شخص خاصی است که امام (ع) – بر فرض صدور – به وی اذن خاص داده است و از هر دو سو عام نیست تا مورد (هر مرتدی) را شامل شود.

عمده حدیث دوم است که به لحاظ دلالی عبارت «فإنّ دمه مباح لكلّ من سمع ذلک منه» اباحه و جواز قتل مرتد برای همگان است. تنها مستند مهدور الدم بودن مرتد همین تک روایت است که مشایخ ثلاثه کلینی و صدوق و طوسی در کتب اربعه آنرا روایت کرده اند و برخی از آن به موثقه تعبیر کرده اند. اما عمار ساباطی و روایتش مورد مناقشه برخی از فقها و رجالیون بزرگ شیعه واقع شده است که در این مجال به چهار نمونه از آن اشاره می کنم:

اول. محقق اردبیلی به حکم مهدورالدم بودن مرتد به استناد به این روایت بعد از تضعیف سند آن به عمار ساباطی قاطعانه اشکال کرده است: «... مشتملـــة على جواز قتله لكلّ من سمع، وذلک غير معلوم أنــّه المفتى به، بل المشهور أنّ قتله إلى الإمام كما يشعر به آخر هذه، فأوّلها لا يلائم آخرها، ويحتمل النائب أيضا فتأمّل.» (مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۳، ص ۳۲۰) « اینکه قتل مرتد بر هر کسی که آنر بشنود مباح باشد معلوم نیست به آن فتوا داده شود، بلکه مشهور این است که قتل مرتد به عهده امام است، آنچنانکه آخر روایت به آن اشعار دارد، ضمنا اول روایت با آخر آن سازگاری ندارد، همچنین احتمال دارد مراد از «لکل من سمع ذلک» نائبان امام در این مورد باشد، پس تامل کن».

دوم. محقق تستری در تحقیق ارزشمند رجالی خود هشتاد مورد از اخبار عمار ساباطی را برشمرده که مورد عمل اصحاب واقع نشده است و در انتها نتیجه گرفته است «أكثر ألفاظ أخباره معقّدة، مختلّـــة النظام»اکثر الفاظ اخبار وی گنگ و فاقد نظم و انسجام است. (قاموس الرجال ج ۸ ص ۱۹-۳۱).

سوم. محقق خوئی از محدث کاشانی و مجلسی نقل کرده است: «إنّه لا يعمل بروايات عمّار، لعدم الوثوق بأخباره، لكثرة اشتباهه بحيث قلّما يكون خبر من أخباره خاليا عن تشويش واضطراب فى اللفظ أو المعنى» (مستند العروة الوثقی، ج۶ ص ۱۵۰) «به روایات عمار عمل نمی شود، چرا که به روایات او اعتمادی نیست، به دلیل کثرت اشتباهاتش، تا آنجا که هیچ روایتی از او نیست که خالی از تشویش و اضطراب در لفظ و معنی نباشد.»

چهارم. محتمل است که عمار ساباطی مسئله سبّ النبی را با مسئله مرتد خلط کرده و احکام هر یک را به دیگری ضمیمه کرده باشد. (سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ج ۴، ص ۳۶۲)

بعلاوه در هیچیک از روایات دیگر قتل مرتد جواز همگانی یا مهدورالدم بودن وی نیامده است، بلکه در برخی قتل مرتد به اثبات آن در نزد امام (محکمه صالحه) حصر شده است. به عنوان مثال صحیحه برید العجلی «فان علی الامام ان یقتله» (وسائل الشیعـــة، الباب الثانی من ابواب احکام شهر الرمضان، حدیث ۱، ج ۱۰، ص ۲۴۸-۲۴۹). اصولا اینکه مردم خودسرانه خودشان حکم شرعی قتل مرتد را اجرا کنند معهود نبوده است. به عنوان نمونه در روایت فضیل بن یسار بجای اینکه خود شاهد سجده

دو مسلمان بر بت حکم را اجرا کند به امیرالمومنین (ع) خبر می دهد و کسب تکلیف می کند. (وسائل الشیعـــة، باب ۹ از ابواب مرتد، حدیث ۱، ج ۲۸، ص ۳۳۹).

به فتوای شیخ طوسی در مبسوط (ج ۷ ص ۲۸۴) اگر مرتدی را غیر امام به قتل برساند، اگر چه به دلیل اباحه دم ضامن نیست، اما می باید تعزیر شود، زیرا بدون اذن امام او را به قتل رسانیده است. شهید اول تصریح کرده است: اجرای حکم قتل مرتد به عهده امام یا نایب وی است، اگر کس دیگری به قتل وی مبادرت کند اگر چه ضامن نیست چرا که خون وی مباح بوده است، اما معصیت کرده تعزیر می شود، او با استناد به فتوای شیخ طوسی ادامه می دهد: علامه حلی [تحریر ج ۲ ص ۲۳۶] قتل وی را برای هر که ردّه را شنیده باشد مجاز دانسته، این قول بعید است.» (الدروس الشرعیـــة ج ۳، ص ۵۷۴). شهید ثانی نیز در گناهکار بودن قاتل مرتد خارج از محکمه شرعیه بر همین باور است: « قتل مرتد به عهده حاکم شرع است، اگر غیر امام او را به قتل برساند فقط گناه کرده است». (حاشیـــة الارشاد منتشرشده در ضمن غایـــة المراد ج ۴ ص ۲۸۶). به اشکال جدی محقق اردبیلی در سند و دلالت روایت عمار ساباطی اشاره شد. فاضل اصفهانی در اشکال به قائلین مهدورالدم بودن مرتد با نقد تک تک ادله نتیجه گرفته است: اجرای حدود به عهده حاکم شرع است: من الیه الحکم (کشف اللثام، ج ۱۰ ص ۶۶۲). صاحب جواهر نیز قتل مرتد را وظیفه امام دانسته و قتل او توسط دیگر مسلمانان را گناه دانسته اما گفته که چنین کاری به قصاص نمی انجامد (جواهر الکلام ج ۴۲، ص ۱۹۰) وی همچنین تصریح کرده است: «اجرای قتل مرتد به اعتبار این حد شرعی جز بر امام جائز نیست». (جواهر ج ۴۲، ص ۱۶۶–۱۶۷).

نتیجه: با توجه به اهمیت جان انسانها و لزوم احتیاط موکد در مسئله دم، با تک روایت عمار ساباطی که سندا و دلالتا مشکل دارد مهدورالدم اعلام کردن مرتد کاری نادرست است هرچند برخی فقیهان گذشته نیز چنین خطایی مرتکب شده باشند. بنابراین مهدور الدم دانستن مرتد و مباح شمردن قتلش را برای هر که به او دسترسی دارد فاقد مستند معتبر شرعی در کتاب و سنت و اجماع و عقل است و نمی توان آنرا به شارع نسبت داد. این حکم چیزی بیش از فهم ناقص برخی فقیهان محترم از یک خبر واحد غیر معتبر نیست.

ب. بررسی مهدورالدم بودن سابّ النبی

اول. خبر علی بن جعفر (وسائل، ابواب حد قذف، باب ۲۵، ح ۲، ج ۲۸، ص ۲۱۳–۲۱۲). بر اساس این روایت علی بن جعفر از برادرش امام کاظم (ع) نقل می کند که والی مدینه زیاد بن عبیدالله حارثی پیکی نزد امام صادق (ع) فرستاده، امام فقهای مدینه را در بارگاه والی می یابد که در مورد دست خط فردی در اهانت به رسول الله (ص) بحث می کرده اند. فقهای مدینه سابّ مذکور را به تادیب و تعزیر و ضرب محکوم می کنند. امام صادق (ع) به ایشان اعتراض می کند که آیا نباید بین پیامبر (ص) و دیگران فرقی باشد؟ والی به امام (ع) می گوید من به فتوای شما عمل خواهم کرد. امام صادق (ع) از پدرش از پیامبر (ص) روایت می کند که مردم در تأسی به من همانند هستند. هر کس که شنید فردی مرا به زشتی (سوء) یاد کرد، بر او واجب است که آن دشنام دهنده را به قتل برساند، و به سلطان ارجاع ندهد، بر سلطان نیز واجب است کسی که مرا دشنام دهد به قتل برساند، زمانی که قضیه به وی ارجاع داده شود.

دوم. روایت هشام بن سالم (وسائل، ابواب حد مرتد، باب ۷، ح ۱، ج ۲۸، ص ۳۳۷) عن أبی عبد الله (ع) أنه سئل عمن شتم رسول الله (ص) فقال (ع): یقتله الأدنی فالأدنی قبل أن یرفع إلی الإمام. در این روایت وجوب قتل ساب النبی برای هر که به وی نزدیکتر است، قبل از ارجاع به والی ابراز شده است.

سوم. خبر سوم دعائم (مستدرک الوسائل، ابواب حد قذف، باب ۲۳، ح ۲، ج ۱۸، ص ۱۰۶).

چهارم. خبر علی بن الحدید (وسائل، ابواب حد قذف، باب ۲۷، ح۶، ج ۲۸، ص ۲۱۷). امام کاظم حکم محمد بن بشیر را که به ایشان سبّ کرده بود اینگونه صادر می کند که خون وی برای هر کس که از او کلمات سبّ را بشنود مباح است، همچنان که درباره سابّ النبی (ص) چنین است.

روایت اول یعنی روایت علی بن جعفر به لحاظ سندی فاقد اعتبار است. محمد باقر مجلسی طریق کلینی به علی بن جعفر را بنا بر مشهور ضعیف دانسته است (مرآت العقول، ج ۲۳ ص ۴۱۴) همو طریق استناد شیخ در تهذیب را به علی بن جعفر ضعیف دانسته است (ملاذ الاخیار، ج۱۶ ص ۱۶۶).

روایت دوم یعنی روایت هشام بن سالم به لحاظ سندی از جانب مجلسی (ملاذ الاخیار، ج۱۶ ص ۲۸۲) حسن دانسته شده است. فاضل هندی (کشف اللثام ج ۱۰ ص ۶۶۲) دو اشکال به این روایت کرده است، به لحظ سندی وی نیز آنرا حسن دانسته و از لحاظ دلالت نیز آنرا خاص دانسته است.

روایت سوم یعنی خبر سوم دعائم الاسلام مرسله است و به لحاظ متن با تفاوت برخی الفاظ همان متن روایت دوم است.

روایت چهارم یعنی خبر کشّی از علی بن حدید به لحاظ سندی ضعیف است به دلیل تضعیف علی بن حدید که مستندات آن به تفصیل در بخش سوم خواهد آمد، البته به لحاظ دلالتی ظهور در مقصود دارد.

از مجموعه چهار روایت در مجاز بودن قتل سابّ النبی برای هر سامعی روایت سوم مرسل، و روایات اول و چهارم ضعیف هستند. این سه روایت به دلیل بی اعتباری سندی نمی توانند مستند فتوای جواز قتل ساب النبی برای هر سامعی باشند. روایت دوم در صورت حسن بودن اعتبار سندیش مخدوش است و احتمال اینکه قضیـــة فی واقعـــة باشد یعنی احتمال خاص بودن آن مطرح است، که معنایش عدم امکان تعمیم حکم روایت است. به هر حال مستند مهدورالدم بودن سابّ النبی برای هر سامعی همین تک روایت است با همه مشکلات سندی و دلالتی آن. پدر شما با استناد به روایت هشام بن سالم قتل سابّ را متوقف به رجوع به امام و نائبش و استیذان از ایشان ندانسته بلکه با عمل به روایت علی بن جعفر – که بی اعتباریش گذشت – مفاد آنرا به معنای نهی از رجوع به سلطان دانسته، و به توجیه اصولی ان پرداخته است. (تفصیل الشریعـــة، کتاب الحدود ص ۴۰۶)

مهدورالدم بودن سابّ النبی در فتاوای فقها چه موقعیتی دارد؟ بحث درباره حکم وجوب قتل سابّ النبی بطور مجزا در بخشهای بعدی بحث خواهد شد. به لحاظ فتاوی دو قول در بین فقیهان شیعه مشاهده می شود: قول اول اباحه قتل سابّ توسط هر کس. قدیمی ترین فقیهی که به اباحه ریختن خون سابّ النبی و سابّ الائمه فتوا داده شیخ صدوق است با عبارت «حلّ دمه من ساعته» (الهدایـــة ص ۲۹۵). سید مرتضی در بحثی مفصل و استدلالی قتل فوری سابّ النبی اعم از مسلمان و اهل ذمه را از منفردات امامیه معرفی کرده است. در حالی که فقهای اهل سنت سابّ مسلمان را مرتد واجب القتل دانسته، اما در مورد ذمی سابّ بین تعزیر و قتل اختلاف نظر دارند. او نظر خود را با مرتد دانستن سابّ مسلمان و نقض عهد ذمه ساب ذمی توجیه کرده

است. (الانتصار ص۴۸۳–۴۸۰) ابوالصلاح حلبی مجازات سابّ انبیاء و ائمه را قتل توسط سلطان دانسته است. در عین حال اگر مومن شنونده سبّ اقدام به قتل سابّ کند، سلطان حق مجازات وی را ندارد. (الکافی ۴۱۶)

قول دوم عدم جواز قتل سابّ بر غیر حاکم شرع، شیخ مفید (المقنعـــة ص ۷۴۳) قتل سابّ النبی را بدون اذن امام مجاز ندانسته است. سید بن زهرة (غنیـــة النزوع ص ۴۳۸) این عدم اجازه را اجماعی دانسته است «ولیس علی من سمعه فسبق إلی قتله من غیر استئذان لصاحب الأمر سبیل، کل ذلک بدلیل إجماع الطائفـــة». علامه حلی (مختلف الشیعـــة ج ۹ ص ۴۵۲) نیز قتل سابّ النبی بدون اذن امام را مجاز ندانسته است. برگرداندن سبّ به ارتداد یا نقض ذمه در قول اول نشان می دهد که قتل سابّ دلیل مستقل معتبری ندارد و کلیه اشکالات پیش گفته مهدورالدم دانستن مرتد شامل حال سابّ هم می شود. ادعای اجماع بر هر دو قول متفاوت حاکی از مدرکی بودن اجماع است.

غالب فقیهان شیعه جواز قتل ساب النبی (ع) را مشروط به عدم خوف از ضرر بر جان و مال اقدام کننده یا جان و مال دیگر اهل ایمان دانسته اند. به نظر محقق اردبیلی به نحوی که با ظن بر خوف بر ضرر وجوب ترک قتل محتمل است. (مجمع الفائدة، ج ۱۳ ص ۱۷۰). خوف بر جان بیشک خوف بر عرض و آبروی مجری حکم را در بر می گیرد (تفصیل الشریعـــة کتاب الحدود ص ۴۰۵) اما سوال این است که آیا آبروی اسلام از آبروی مجریان حکم مهمتر نیست؟ آیا مبنای قاعده وهن اسلام همان عرض واجب الاحترام و از امور مهم نیست؟

نتیجه: مهدورالدم بودن سابّ النبی متکی به تک روایت هشام بن سالم است که در سند و دلالت آن اما و اگر است، حتی اگر این روایت حسنه نباشد و آنرا صحیحه بدانیم، احتمال خاص بودن مفاد آن بسیار قوی است. احتیاط مؤکّد در دماء و مفاسد کثیره مترتب بر سپردن تشخیص حکم و اجرای آن به توده مردم اقتضا می کند که حکم به مهدور بودن دم سابّ النبی که فاقد مستند قرآنی است، اجماعی هم نیست، و مستندی غیر از تک روایت هشام بن سالم ندارد که در سند و دلالت آن مشکلاتی است را خلاف شرع بدانم، بالاخص که با ادله آتی چنین حکمی بر خلاف محکمات قرآن کریم است.

نتیجه بخش دوم: مهدورالدم بودن مرتد و سابّ النبی بجز دو تک خبر واحد دلیلی ندارد. هر دو روایت در هر دو باب به مشکلات سندی و دلالتی مبتلاست. چنین حکم مهمی را نمی توان بر چنین دلیل به غایت ضعیفی بار کرد. بنابراین مهدور الدم اعلام کردن مرتد و سابّ النبی بواسطه نداشتن دلیل معتبر خلاف شرع است، بلکه بر اساس ادله محکمی که در دنبال می آید وهن اسلام و خلاف قرآن است.

بخش سوم: نقد ادعاهای «تواتر معنوی و اجمالی و صحت اکثر روایات قتل مرتد»

با توجه به اینکه مستند اصلی حکم قتل و مهدور الدم بودن مرتد و سابّ النبی (ص) روایات است، این بخش به تحقیق در روایات این دو مسئله و بویژه سند و میزان اعتبار آنها با موازین اجتهاد مصطلح اختصاص دارد. پرسش اصلی در این بخش این است: آیا این روایات متواتر هستند به نحوی که ما را از تحقیق سندی بی نیاز کند؟ اگر متواتر نیستند تعداد خبرهای واحد معتبر اعم از صحیح و موثق چه تعداد است و از کدام یک از ائمه (ع) نقل شده اند؟ این بخش در دو قسمت تحقیق می شود: اول بررسی روایات ارتداد و دوم بررسی روایات سبّ النبی در حکم وجوب قتل.

الف. بررسی روایات قتل مرتد

در این قسمت چهار مسئله مورد بحث قرار می گیرد. ادعا کرده اید: «تعداد روایات وارده در مرتد بیش از بیست روایت است. مرحوم ثقـــة الإسلام کلینی در کتاب الکافی (۲۵۶/۷) باب حد المرتد بیست و سه روایت آورده است، که اکثر این روایات از روایت‌های صحیحه است که فقهاء هم به همه اینها در ابواب پنج گانه مذکور استدلال نموده‌اند. این روایت‌ها علاوه بر صحّت سندی، وثوق صدوری که مبنای محقّقین در حجّیت خبر واحد است را دارند، بدون تردید روایات در حد تواتر معنوی و اجمالی هستند. فقهاء عظام در موارد دیگری در فقه با وجود حداقل ده روایت در یک موضوع عنوان تواتر را پذیرفته‌اند چه رسد به بیست و سه روایت، و چنانچه روایت در حد تواتر باشد دیگر حتی نیازی به بررسی سند هم ندارد و این امری واضح و مسلم در نزد فقهاء است.» دو ادعای فوق یعنی تواتر و صحت اکثر روایات باب به دلایل زیر مخدوش است.

یک. دو سوم روایات وجوب قتل مرتد فاقد اعتبار سندی هستند

اولا، از روایات باب مورد اشاره کافی تنها پانزده روایت مشخصا درباره حکم مرتد است و بقیه به عناوین دیگری از قبیل ادعای نبوت، سبّ النبی و غلو مربوط است. اگر غلو را هم از مصادیق ارتداد بشماریم، این رقم به هجده میرسد. از این هجده روایت در سه مورد حکم قتل مطرح نیست، یعنی باز رقم حکم قتل مرتد در کافی به پانزده می رسد. به هر حال سند روایات بیست و سه گانه باب حد المرتد به تشخیص محدث مجلسی در مرآت العقول فی شرح اخبار آل الرسول (ص) (ج ۲۶ ص ۳۹۶-۴۰۳) به این شرح است: مرسل (شماره ۷)، مجهول (ش ۴، ۱۳ و ۱۴)، ضعیف (ش ۵، ۸ و ۲۳)، ضعیف علی المشهور (ش ۲، ۶، ۱۵، ۱۶ و ۱۷)، حسن (ش ۳، ۱۸، ۲۰، و ۲۱)، حسن کالصحیح (ش ۱)، موثق (ش ۱۰ و ۱۲)، موثق کالصحیح (ش ۲۲) و صحیح (ش ۹، ۱۱ و ۱۹). در نتیجه مجلسی که در سند روایات بسیار آسان گیر است و روایات معتبر در نزد وی بسیار گسترده تر از روایات معتبر نزد فقهاست از مجموع بیست و سه روایت این باب تنها سه روایت را صحیح دانسته است، اگر روایات موثق و موثق

کالصحیح و حسن کالصحیح را هم به آن اضافه کنیم، با تشخیص وی تنها هفت روایت این باب به لحاظ سندی فی الجمله معتبر است و شانزده روایت این باب به لحاظ سندی فاقد اعتبارند (اعم از مرسل، مجهول، ضعیف، ضعیف علی المشهور و حسن). یعنی روایات معتبر کمتر از یک سوم روایات این باب است. مشخص است که ادعای شما مبنی بر اینکه «اکثر این روایات از روایت‌های صحیحه است» بدون کمترین تحقیقی به گزاف بر زبان رانده شده است. هکذا ادعاهای بعدی شما از قبیل عمل فقها به همه اینها در ابواب پنجگانه و وثوق صدوری علاوه بر صحت سندی که بدون هرگونه مستندی ابراز شده اند.

ثانیا، مجموعه روایات وجوب قتل مرتد در دو کتاب وسائل الشیعه و مستدرک الوسائل که دربردارنده کلیه روایات فقهی کتب اربعه و غیر آن هستند، و مدار روائی بحثهای فقهی است، مجموعا بیست و یک روایت است. این ادعا که اکثر این روایات (چه روایات کافی، چه روایات وسائل و مستدرک در بحث ارتداد) صحیحه است کاملا ناصواب و خلاف تحقیق است. مجموعه روایات صحیحه وجوب قتل مرتد در مجموع در موسع ترین حالت شش روایت بیشتر نیست که با افزودن موثقه و معتبره نهایتا به هشت روایت واحد معتبر در نزد فقهای سلف می رسد که تنها نیمی از آنها در کافی آمده است. این روایات عبارتند از: روایت علی بن جعفر از امام کاظم (ع)، روایت محمد بن مسلم از امام باقر (ع)، روایت حسن بن محبوب از امام باقر و امام صادق (ع)، روایت عمار ساباطی از امام صادق (ع)، و چهار روایتی که در کافی نیستند: روایت حسین بن سعید از امام رضا (ع) (تهذیب و استبصار)، روایت ثانیه محمد بن مسلم از امام باقر (ع) (فقیه)، روایت عباد بن صهیب از امام صادق (ع) (تهذیب و استبصار) و روایت سکونی از امام صادق (ع) (فقیه). از سیزده روایت دیگر قتل مرتد، هشت روایت مرسل (فاقد سند) و پنج روایت ضعیف هستند، یعنی کمتر از یک سوم روایات این بحث صحیحه هستند، نه اکثر آنها! درباره مفاد همین روایات صحیحه در بخشهای بعدی مفصلا بحث خواهد شد.

دو. عدم تواتر روایات وجوب/جواز قتل مرتد

ثالثا، این ادعا که «بدون تردید روایات در حد تواتر معنوی و اجمالی هستند، و فقهاء عظام در موارد دیگری در فقه با وجود حداقل ده روایت در یک موضوع عنوان تواتر را پذیرفته‌اند چه رسد به بیست و سه روایت» نیز مخدوش است، چرا که خبر متواتر مفید یقین حقیقی یا عرفی و اطمینان است و حجیت آن قطعی است. برای حصول تواتر اجتماع عدد بزرگی از مخبرین لازم است. این کثرت عددی جوهر تواتر است، (سید محمود هاشمی، بحوث فی علم الاصول، تقریرات سید محمدباقر صدر، ج ۴ ص۳۲۷ و ۳۳۲) و منحصر در عدد خاصی نیست، بلکه معتبر عدد محصّل وصف امتناع تواطؤ (تبانی) بر کذب است (شهید ثانی، الرعایـــة فی علم الدرایـــة، ص ۶۲). ادعای حصول تواتر و قطع به صدق (نه ظن اطمینانی) با ده مخبر ادعایی جسورانه است، عادتا از چنین عددی یقین به امتناع تواطؤ بر کذب حاصل نمی شود الا برای قطّاع که به قطعش اعتنایی نیست. اما اینکه با ده روایت که اعم از مرسل و مسند و صحیح و ضعیف تواتر حاصل می شود، ادعایی بی دلیل است. این کدام فقیه است که با ده روایت در یک موضوع ادعای تواتر کرده باشد؟ خبر مرسل و مجهول و ضعیف چگونه می تواند سازنده عدد تواتر و محصّل قطع و یقین باشد؟ با بیست و چند روایت که دو سوم آن روایات ضعیفه ای از قبیل مراسیل دعائم و مجاهیل جعفریات است ادعای تواتر ولو معنوی و اجمالی نهایت سهل انگاری است. با هشت خبر واحد صحیح و موثق (وحتی با ۲۱ روایت مطلقا) حصول قطع به صدق برای غیرقطّاع عادتا پذیرفتنی نیست. از آنجا که قطع امری شخصی است، بر فرض حصول غیرمتعارف برای کسی قطع آن شخص برای دیگران که از آن راه غیرمتعارف چنین قطعی برایشان حاصل نمی شود حجت نیست.

رابعا، بررسی سند روایات بحث مرتد امری واضح و مسلم در نزد فقهاست و هیچیک از آنها به بهانه تواتر از بحث سندی این روایات سر باز نزده اند. راستی کدام فقیه روایات قتل مرتد را متواتر دانسته است!؟ اینکه روایات قتل مرتد در حد تواتر معنوی و اجمالی هستند، ادعایی است که حتی مورد پذیرش مرحوم والد خودتان – که علی القاعده شما در مقام تبیین رأی ایشان قلم می زنید – هم واقع نشده است چه برسد به دیگر فقیهان. ایشان در حکم قتل مرتد روایات مربوطه را هم از حیث سند و هم از حیث دلالت بررسی کرده اند (تفصیل الشریعـة فی شرح تحریر الوسیلـة، کتاب الحدود، ص ۶۹۲ تا ۷۰۴) و حکم قتل مرتد فطری بدون نیاز به استتابه را فتوای «مشهور» دانسته اند، نه بیشتر (پیشین، ص ۶۹۲).

سه. روایت جمیل بن دراج ضعیفه است نه صحیحه

شما روایت جمیل بن دراج (وسائل، ابواب حد مرتد، باب ۳، ح ۳، ج ۲۸، ص ۳۲۸ نقلا عن الکافی و التهذیب و الاستبصار، حدیث دوم از طایفه اول در تقسیم بندی شما) را «صحیحه» دانسته اید. حال آنکه این روایت به دلیل حضور «علی بن حدید بن حکیم مدائنی» در سلسله سندش روایتی ضعیفه است. شیخ طوسی حداقل سه بار وی را بشدت تضعیف کرده است: الف. تهذیب، ج ۳، ص ۹۵، ذیل حدیث ۴۳۵: «هو مضعّف جدّاً لایعول علی ما ینفرد بنقله». ب. استبصار، ج ۳، ص ۹۵، ذیل حدیث ۳۲۵: «هو ضعیف جدّاً». ج. استبصار، ج ۱، ص ۷۹، ذیل حدیث ۱۱۲: «راویه ضعیف، وهو علی بن حدید، وهذا یضعّف الاحتجاج بخبره». محقق خوئی در نهایت وی را اینگونه ارزیابی کرده است: «فالمتحصل أنه لایمکن الحکم بوثاقـة الرجل» (معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۳۳۱). در مورد این خبر هم بطور اختصاصی ملا محمد باقر مجلسیّ آنرا «ضعیف» دانسته و اینگونه توضیح داده است: «وظاهره عمل جمیل بالاجتهاد بل بالقیاس، وهو بعید، إلاّ أن یقال: إنّ هذا من قبیل القیاس بالطریق الأولی.» (ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الاخبار، ج۱۶، ص۲۷۳). اینگونه سهل انگاری ها در بررسی سند احادیث است که از ادعای تواتر و ضرورت سر در می آورد.

ضمنا مشکلات سند و دلالت خبر عمار ساباطی – تنها روایت مهدورالدم بودن مرتد – در بخش دوم گذشت. شما این خبر را در بند دال طایفه اول آورده اید. اما روایت عبدالله بی ابی یعفور (بند هـ طایفه اولی شما) درباره متنبّی یعنی مدعی نبوت است، که عنوان مسئله ای جدا از مرتد است. به چه دلیل چنین روایتی مستند «دلالت صریح بر قتل مرتد» شمرده شده است؟ هر محکوم به قتلی مرتد نیست.

چهار. خطا در تمسک به مفهوم لقب

نوشته اید که «طائفه چهارم: روایاتی که دلالت دارد که شهادت بر توحید و نبوت پیامبر اکرم(ص) موجب حقن و حفظ دماء و صحت نکاح و مواریث است. مفهوم این روایات آن است که نبود این شهادت مساوق با انتفای حقن دماء است. ... نتیجه این طائفه آن است که کسی که ارتداد پیدا می‌کند دیگر سبب حقن دماء در او منتفی می‌شود.»

مهمترین روایت چنین طایفه ای حدیث حمران بن اعین است «والاسلام ما ظهر من قول أو فعل وهو الذی علیه جماعـة الناس من الفرق کلها وبه حقنت الدماء وعلیه جرت المواریث وجاز النکاح واجتمعوا علی الصلاة والزکاة والصوم والحج، فخرجوا

بذلک من الکفر وأضیفوا إلی الایمان» (کافی، ج ۲، ص ۲۶، ح ۵). در این گونه احادیث اسلام موضوع حکم حقن دماء است. صورت بندی استدلال شما چنین است:

مقدمه اول: مراد از مفهوم، نفی حکم (حقن دماء) در ظرف نفی موضوع (اسلام) است، یعنی با نفی اسلام حقن دماء منتفی می شود.

مقدمه دوم: نفی اسلام همان ارتداد است، پس مرتد محقون الدم نیست،

نتیجه: معنای محقون الدم نبودن مهدور الدم بودن اوست. پس مرتد مهدورالدم است.

این استدلال کاملا مخدوش است. اما مقدمه اول مبتنی بر مفهوم لقب است، یعنی نفی اسمی که موضوع حکم واقع شده است. مفهوم لقب اضعف مفاهیم است. لقب مفهوم ندارد، (راجع کفایـــة الاصول، ص ۲۱۲) چرا که نفس موضوع حکم به خودی خود دلالت بر «تعلیق» حکم بر آن می کند، چه برسد به اینکه ظهوری در «انحصار» داشته باشد. اثبات هر دو (تعلیق حکم بر موضوع و انحصار آن) نیازمند قرینه خارجیه است و این به معنای عدم حجیت مفهوم لقب است. بطور کلی قول به سببیت انحصاری اسلام برای حقن دم فاجعه آمیز و بسیار خطیر است. اجمالا عرض می کنم و تفصیل را به محلش موکول می کنم: انسان بما هو انسان محقون الدم است و هدر بودن دم او نیازمند دلیل قطعی است.

مقدمه دوم ناقص است. نفی اسلام دو فرد دارد: اول، کافر اصلی، دوم، مرتد. هیچ دلیلی بر انحصار نفی اسلام بر مرتد نیست. فرد اول شامل غیر موحدان و موحدان غیرمسلمان می شود. لازمه اجتناب ناپذیر استدلال شما محقون الدم نبودن غیرمسلمانان است مطلقا. آیا به آن ملتزم می شوید!؟

با مخدوش بودن هر دو مقدمه استدلال شما نتیجه این استدلال یعنی مهدورالدم بودن مرتد هم مخدوش است.

ب. بررسی روایات قتل سابّ النبی

روایات قتل سابّ النبی اولا خبر واحدند نه متواتر لفظی. ثانیا تواتر معنوی و اجمالی نیز در این مسأله محقق نیست. ثالثا، اکثر روایات مسأله فاقد اعتبار سندی هستند. رابعا، مهدورالدم بودن ساب النبی فاقد مستند معتبر روائی است. مسأله چهارم در بخش قبلی مورد بحث قرار گرفت. تحقیق سه مسأله نخست به قرار زیر است:

مجموعا ده روایت در باره قتل سابّ النبی در جوامع روایی شیعه نقل شده است. از این ده روایت چهار روایت مرسل هستند (سه خبر دعائم و یک خبر فقه الرضا). از شش روایت مسند چهار روایت آن ضعیف هستند (خبر محمد بن حسن بن علی الوشاء، خبر طویل علی بن جعفر، خبر طبرسی از صحیفـــة الرضا، خبر علی بن حدید)، و تنها دو روایت را برخی فقها صحیحـــة السند دانسته اند: روایت هشام بن سالم از امام صادق (ع) و روایت محمد بن مسلم از امام باقر (ع). فاضل هندی (کشف اللثام ج ۱۰ ص ۶۶۲) و محمد باقر مجلسی (ملاذ الاخیار، ج۱۶ ص ۲۸۲) روایت نخست را حسن دانسته اند. در باره سند روایت دوم که از کافی و تهذیب نقل شده سه قول در میان فقها مشاهده می شود: اول، حسنه: محقق اردبیلی (مجمع الفائدة ج ۱۳ ص ۱۷۰)، محمد باقر مجلسی (مرآت العقول، ج ۲۳ ص ۴۱۵)، فاضل هندی (کشف اللثام ج ۱۰ ص ۵۴۱)، صاحب جواهر (ج ۴۱ ص

۴۳۳)، محقق گلپایگانی (تقریرات الحدود و التعزیرات، ج ۱ ص ۲۸۰). قول دوم، صحیحه: محقق خوئی (مبانی تکملـــة المنهاج، ج ۱ ص ۳۲۱). قول سوم: مجهوله: محمد باقر مجلسی (ملاذ الاخیار، ج۱۶ ص ۱۶۷).

واضح است که با تفصیل یادشده انواع تواتر اعم از لفظی، معنوی و اجمالی منتفی است. از میان این روایات تنها دو روایت توسط برخی فقها به لحاظ سندی معتبره دانسته شده است. بنابراین حکم قتل سابّ النبی (ص) متکی بر تنها دو خبر واحد است که در اعتبار سند آنها بحث جدی است.

بخش چهارم: نقد ادعای اجماع و ضرورت در قتل مرتد و سابّ النبی

شما دو اعا را چند بار مطرح کرده اید کرده اید: اول، اجماعی بودن وجوب قتل مرتد. دوم، وجوب قتل مرتد به عنوان حکم ضروری دین. هر دو ادعا بعلاوه ادعای اجماعی بودن وجوب قتل سابّ النبی را در این بخش بررسی می کنیم.

اول. بررسی ادعای اجماعی بودن وجوب قتل مرتد

در مسئله قتل مرتد شیخ طوسی در مبسوط (ج ۷ ص ۲۸۱) ادعای اجماع امت و سید بن زهرة (غنیـــة النزوع، ص ۳۸۰) ادعای اجماع شیعه را کرده اند. از متاخرین نیز صاحب جواهر گفته است: «الاجماع بقسمیه علیها للنصوص» (ج ۴۱ ص ۶۰۵).

اولا، در اینکه از سوی برخی فقها بر وجوب قتل مرتد ادعای اجماع امت شده است تردیدی نیست. ثانیا، در اینکه حداقل تا قرن اخیر این حکم قول اتفاقی و بلاخلاف فقهای شیعه هم بوده است بحثی نیست، مسئله این است که آیا این اجماع و اتفاق و عدم خلاف دلیل مستقلی از روایات باب است به نحوی که مستقلا کاشف از قول معصوم (ع) باشد یا نه؟ همچنان که صاحب جواهر گفته است اجماع اعم از محصل و منقول به دلیل نصوص مسئله یعنی روایات است. به عبارت دیگر اجماع مدرکی می شود. ارزش و اعتبار اجماع مدرکی همان ارزش و اعتبار ادله ای است که مدرک آن اجماع هستند. مدرک اجماعات ادعا شده در مسئله قتل مرتد روایات یاد شده است. اینگونه اجماعات دلیل مستقلی محسوب نمی شوند. آیا اگر روایات باب مرتد نبود چنین اجماعی ادعا می شد؟ پاسخ منصفانه به این پرسش کافی است که ما را به مدرکی بودن این اجماع واقف سازد. علاوه بر این، اجماع غیر مدرکی به صرف ادعای اجماع ثابت نمی شود، بلکه در برخی انواع آن با وجود حتی یک مخالف اعتبار خود را از دست خواهد داد و به شهرت فتوایی تبدیل خواهد شد.

جالب است که خود شما به وجود مخالفین معاصر اعتراف کرده اید: «فقط اندکی از عالمان در سال‌های اخیر در آن تردید پیدا نموده‌اند که تعداد اینها به اندازه انگشتان یک دست هم نیست و قابل مقایسه با صدها فقیه برجسته از قدماء و متأخرین نیستند.» راستی این مرددین به زعم شما انگشت شمار از علمای امت اسلام نیستند؟

دوم. بررسی ادعای ضروری دین بودن وجوب قتل مرتد

ادعا کرده اید که «حکم وجوب قتل مرتد به عنوان یک حکم ضروری دین تلقی می‌شود و اهل اجتهاد می‌دانند که در ضروریات، اجتهاد راه ندارد.» از سوی دیگر ضروری دین را هم اینگونه تعریف کرده اید: «ضروری دین آن است که مورد اتفاق شیعه و سنی باشد و نیازی به استدلال حتی اجماع بر صحّت آن نباشد.» اولا، عنوان ضروری در هیچ روایتی استعمال نشده

است. ثانیا در کلمات کثیری از قدمای اصحاب بکار نرفته است. بلکه قبل از یحیی بن سعید و محقق حلی در کلمات اصحاب دیده نشده است. (موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ج ۴ ص ۶۵) ثالثا، انکار ضروری موضوعیتی در ارتداد ندارد، مادامی که به انکار توأم با التفات رسالت باز نگردد. (محقق خوئی، مستند العروة، کتاب الزکاة، ج ۱ ص ۱۰ و التنقیح فی شرح العروة، کتاب الطهارة ج ۲ ص ۵۸-۶۴). رابعا تعریف شما از ضروری مستند به کدام دلیل است؟

اما آیا حکم وجوب قتل مرتد از ضروریات دین است؟ اولا، از شما که چنین ادعائی کرده اید طلب دلیل می شود. ضمنا در این صورت فقه به کارخانه مرتد سازی تبدیل می شود! ثانیا، اگر حکم قتل مرتد ضروری دین بود، و در ضروریات هم که به ادعای شما اولا اجتهاد راه ندارد، ثانیا نیازی به استدلال حتی اجماع بر صحت آن نیست، علی القاعده نباید در هیچ کتاب فقهی بروجوب قتل مرتد اقامه دلیل شود، و کسی در آن اجتهاد هم نکند،و شما نیز زحمت نگارش چنین متنی را متحمل نشوید، حال آنکه فقهای شیعه از آغاز تا کنون بر آن از روایات و اجماع اقامه دلیل کرده اند، پس با ملاک خود شما هیچ فقیه امامی قائل به ضروری دین بودن وجوب قتل مرتد نیست. طرفه آنکه چنین ادعاهای گزافی در کتاب الحدود پدر خودتان (تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، ص ۶۷۸-۷۱۴) هم به چشم نمی خورد و ایشان نیز همانند دیگر فقیهان بر وجوب قتل مرتد به ادله روائی استدلال کرده و به ادعای ضرورت از استدلال سر باز نزده است.

به هر حال ضروری بودن حکم وجوب قتل مرتد رای منحصربفرد شماست. منتقدان مقلد شما نیستند تا نظر شما را در ضروری بودن این حکم بپذیرند و مجاز به اجتهاد نباشند. علاوه بر این لازمه ادعای شما این است که فقیهانی که منکر وجوب قتل مرتد هستند منکر ضروری دین باشند و با این انکار مرتد شوند، یعنی شما با ضروری شمردن وجوب قتل مرتد درواقع حکم قتل منکران این حکم را هم صادر فرموده اید.

سوم. بررسی اعای اجماع در مورد قتل سابّ النبی

از متقدمین سید بن زهره (غنیة النزوع ص ۴۳۸) و سید مرتضی (الانتصار ص ۴۸۲) بر قتل سابّ النبی ادعای اجماع متردّد طایفه را نموده اند. از متاخرین هم سید علی طباطبائی (ریاض المسائل ج ۱۳ ص ۵۳۱) نوشته است: «بر آن در کلام جماعتی اجماع ادعا شده است و این حجت است.» صاحب جواهر (ج ۴۱ ص ۴۳۲) هم مدعی شده «اجماع به هر دو قسمش بر این مسئله هست». مانند مناقشه در اجماع وجوب قتل مرتد، مناقشه مدرکی بودن اجماع اینجا هم رواست. اجماع در این مسئله هم دلیل مستقلی از روایات باب نیست تا کاشف از قول معصوم (ع) باشد. این مسئله از ضروریات دین هم معرفی نشده است.

خلاصه بحث تا کنون: حکم وجوب قتل مرتد و سابّ النبی اولا فاقد مستند قرآنی است. ثانیا روایتی متواتر بر آنها در دست نیست. ثالثا تواتر معنوی و اجمالی در مورد آنها وجود ندارد. رابعا از سی و یک روایت موجود در این دو مسئله تنها کمتر از یک سوم آنها به لحاظ سندی معتبر محسوب می شوند. رابعا دلیل دوم ادعاشده در هر دو مسئله اجماع است. اجماع اقامه شده بر این دو مسئله اجماع مدرکی است و کاشف از قول معصوم نیست، لذا دلیلی مستقل از روایات موجود به حساب نمی آید. در نتیجه بر اساس اجتهاد مصطلح مستند حکم قتل مرتد و سابّ النبی تعدادی خبر واحد ثقه موید به اجماع مدرکی و منقول است، که بحث در مفاد آنها در بخشهای بعدی می آید.

بخش پنجم: هیچ‌کس به صرف عنوان ارتداد به امر رسول اکرم (ص) و امیرالمومنین (ع) و دیگر ائمه (ع) به قتل محکوم نشده است

شما مکررا با شاهد آوردن از کتب روائی اهل سنت از قبیل متن و حاشیه کتاب التاج الجامع للاصول و گاه کتاب المحاربه مبسوط مدعی شده اید که افرادی به جرم ارتداد به امر پیامبر اسلام (ص) به قتل رسیده اند. شما با نقل روایاتی از کتب اهل سنت و گاه شیعه ادعا کرده اید امیرالمومنین علی (ع) در زمان حکومت خود افرادی را به جرم ارتداد به قتل رسانیده است. در نهایت تاکید کرده اید که حکم وجوب قتل مرتد علاوه بر زمان پیامبر(ص) و امام علی(ع) در زمان‌های بعد هم اجرا شده است، که مرادتان این است که اعدام مرتد در زمان ائمه (ع) به امر یا حداقل رضایت ایشان صورت گرفته است.

از قضا مستشرقین یهودی و مسیحی هم با تحقیقاتی که عمدتا متکی بر منابع روائی و تفسیری اهل سنت و کتب تاریخی است با شما همداستان هستند و اعدام مرتد به فرمان پیامبر (ص) و خلفای راشدین را واقعیتی تاریخی جلوه می دهند تا خشونت ذاتی اسلام و امتناع آزادی عقیده و دین را در آن اثبات کنند.

پرسش این است آیا در روایات شیعه ادله معتبری بر وقوع قتل مرتد و سابّ النبی به امر پیامبر (ص) یا امام علی (ع) و دیگر ائمه (ع) موجود است؟

تفحصی اجمالی در ابواب مرتبط در وسایل و مستدرک نشان می دهد که در مورد وقوع قتل مرتد به امر علی (ع) هفده روایت نفل شده که اغلب آنها درباره غلاة است، یک روایت هم در مورد فتل مرتد به امر امام صادق (ع) است. در مورد ساب النبی (ص) در دو حدیث یکی علی بن جعفر (وسائل، ابواب حد قذف، باب ۲۵، ح ۲) و دیگری دعائم(مستدرک، ابواب حد قذف، باب ۲۳، ح ۱) حکم قتل فردی از طایفه هذیل به پیامبر (ص) نسبت داده شده است. بر اساس تحقیق محمد باقر مجلسی در مرآت القول و ملاذ الاخیار و غیر آن از این بیست روایت فقط یکی صحیح محسوب می شود (وسائل، ابواب حد مرتد، باب ۴، ح ۵) آن هم از قضاوتهای خاص منسوب به امیرالمومنین (ع) است و قابل تعمیم نیست (شیخ طوسی، تهذیب، ج۱۰ ص ۱۴۳). دو روایت منسوب به پیامبر (ص) اولی ضعیف و دومی مرسل است. بنابراین بر اساس روایات معتبر شیعی اینکه کسی به امر پیامبر (ص) یا امیرالمومنین (ع) یا دیگر ائمه (ص) به جرم ارتداد یا سابّ النبی (ص) به قتل رسیده باشد قابل اثبات نیست.

به هر حال شما سه ادعای بزرگ را درباره وقوع اجرای حکم قتل مرتد را مطرح کرده اید: اول. اجرای حکم قتل مرتد در زمان رسول اکرم (ص) به دستور ایشان به عنوان مرتد. دوم. اجرای این حکم در زمان حکومت امام علی (ع). سوم. اجرای این حکم بعد از ایشان یعنی در زمان ائمه بعدی. از سه ادعای فوق تنها ادعای سوم قابل قبول است و دو ادعای نخست فاقد مستند معتبر است. به عبارت دیگر:

اولا، هیچ کس در زمان پیامبر(ص) با عنوان مشخص مرتد اعدام نشده است، و مجرمان معدوم محکوم به دیگر جرائم بوده اند.

دوم. قتل برخی افراد در زمان خلفای سه گانه تحت عنوان اهل ردّه مورد تایید ائمه اهل البیت (ع) واقع نشده است.

سوم. اینکه امام علی (ع) کسی را در زمان حکومت خود به دلیل ارتداد/خروج از اسلام اعدام کرده باشد فاقد دلیل معتبر است.

چهارم. در زمان دیگر ائمه هدی (ع) هیچکس با حکم ایشان به دلیل تغییر دین و خروج از اسلام اعدام نشده است.

پنجم. قتل افرادی به عنوان مرتد در زمان حلفای اموی و عباسی غیرقابل انکار است، اما هیچ دلیل معتبری بر تایید این احکام از سوی ائمه هدی (ع) در دست نیست.

نتیجه اجرای حکم قتل مرتد از سوی اولیاء دین یا با تأیید و رضایت ایشان در منابع شیعه فاقد دلیل معتبر است.

توضیح مختصر این پنج گزاره به شرح زیر است:

اول. در زمان پیامبر(ص)

مناسب می دانم در اینجا نتیجه تحقیقات دو تن از فقهای معاصر را نقل کنم: اول شیخنا الاستاد مرحوم آیت الله منتظری در کتاب حکومت دینی و حقوق انسان: «موضوع ارتداد در عصر پیامبراکرم (ص) و حتی ائمه (ع) فراتر از تغییر عقیده و یا ابراز آن بوده است».(ص ۱۳۲) «کسانی که مطابق بعضی تواریخ دستور قتل آنان توسط پیامبراکرم (ص) صادر شد و بعضا به قتل رسیدند، قتل آنها نه مصداق فتک بود و نه به خاطر صرف کفر یا ارتداد آنان، بلکه به خاطر ارتکاب قتل یا شرکت در جنگ علیه مسلمانان و ایذاء عملی آنان یا جاسوسی برای دشمنان و یا اموری دیگر بوده است که ذکر خواهد شد.»(ص ۸۹–۸۸) آنگاه تمام افرادی که در تواریخ حکم قتلشان به پیامبر (ص) نسبت داده شده است طی پنج دسته ذکر نموده، یک به یک را بررسی کرده است و در بررسی دسته نخست نتیجه گرفته است: «لازم به ذکر است که برفرض صحت نقل های مزبور و دستور قتل این عده توسط پیامبراکرم (ص) قتل آنها نه به خاطر صرف ارتداد آنان بوده است، بلکه به خاطر قتل و جاسوسی و یا شرکت در جنگ علیه پیامبراکرم (ص) و مسلمانان بوده است . از طرف دیگر ارتداد افراد در آن روزگار صرف تغییر فکر و اندیشه نبوده است، بلکه هر کس از نظر فکری از اسلام خارج می‌شد یا یکی از مسلمانان را می‌کشت فورا به صف دشمن محارب با اسلام و پیامبر ملحق می‌شد تا در حمایت آنان قرار بگیرد. و در جوامع قبیله ای عادت دیرینه بر این بوده که هر کس و هر قومی برای حفاظت از خود ناچار بوده است با اشخاص و اقوام دیگری متحد و هم پیمان شود. و بنابراین چنین افرادی دشمن محارب محسوب می‌شدند.» (ص ۹۱)

نتیجه تحقیق یادشده را درباره دسته سوم به دلیل ارتباط وثیق با موضوع و اهمیت آن عینا نقل می کنم: «دسته سوم : موردی است که گفته شده فقط به خاطر ارتداد دستور قتل او توسط پیامبراکرم (ص) داده شده است. در سنن دارقطنی آمده است : گفته شده هنگام جنگ احد یک زن مسلمان مرتد شد و پیامبر دستور داد او را توبه دهند و اگر توبه نکرد او را بکشند. (سنن دارقطنی، کتاب الحدود، ج ۳، ص ۱۱۹، حدیث ۱۲۱) این روایت به چند سند نقل شده است. در یک سند آن، محمد بن عبدالملک انصاری قرار دارد که در حاشیه کتاب فوق آمده است : احمد و دیگران گفته اند: محمد بن عبدالملک روایت جعل می‌کرد. (همان) و در سند دیگر همین مضمون توسط جابر بن عبدالله نقل شده است، ولکن در حاشیه آن کتاب آمده است : در سند این حدیث عبدالله

أذینـــة قرار دارد که ابن حبان او را جرح کرده و گفته است : در هیچ حالی نمی توان به حدیث او استناد کرد. و مؤلف (مؤلف کتاب دارقطنی) در کتاب : "المؤتلف والمختلف" گفته است : روایت او متروک می‌باشد. و نیز ابن عدی در کتاب کامل گفته است : حدیث عبدالله أذینـــة منکر است ... .(همان، حدیث ۱۲۵) و در روایت دیگری از جابر بن عبدالله نقل شده است که زنی به نام ام مروان مرتد شد و پیامبر(ص) دستور داد اسلام را به او عرضه کنند و اگر توبه نکرد کشته شود. ولکن در حاشیه همان کتاب آمده است : در سند این حدیث معمر بن بکار است که بنابر نظر عقیلی و ذیعلی حدیث او مورد وهم می‌باشد. همچنین در این سند، محمد بن عبدالملک قرار دارد. و بیهقی نیز این حدیث را با دو سند نقل کرده و گفته است : هر دو سند ضعیف است .(همان، ص ۱۱۸، حدیث ۱۲۲) ظاهرا سه روایت فوق مربوط به یک قضیه می‌باشد. و در هر صورت سند این دسته – چه منحصر به یک مورد یا چند مورد باشد – ضعیف است و نمی توان به آن اعتماد کرد.» (ص ۹۷–۹۶)

دوم، تحقیق سیدنا المجیز (دام ظله): «در کتب روائی، تفسیری و تاریخی وقایعی درباره برخی مرتدین و خارج شدگان از دین در زمان پیامبر (ص) نقل شده است، این منقولات علی الاغلب سند معتبری ندارند. ما در این منقولات به موردی دست نیافتیم که فردی اسلام آورده باشد و به اصول و احکامش اعتقاد پیدا کرده باشد سپس از اسلام خارج شده باشد و عذرش در خروج مجرد شبهه اعتقادی یا ادعای نقص در اسلام و قوانین آن باشد. در غالب موارد سبب خروج افراد از اسلام ارتکاب برخی جرائم از قبیل قتل و جاسوسی برای دشمنان اسلام و مانند آن بوده است. به همین دلیل فرد جنایتکار چه بسا از ترس مسلمانان و اجرای احکام اسلامی می گریخته و به سرزمینهای کفر و شرک ملحق می شده و در آنجا تا وقت مرگ باقی می مانده است. با تأمل در احوال اشخاصی که نامشان به عنوان مرتدهای زمان پیامبر (ص) در کتب سیره و تاریخ ذکر شده است آشکار می شود که سبب ردّه ایشان در تمام موارد امور اقتصادی یا جنائی یا سیاسی بوده است، و برای ما هیچ موردی با دلیل قطعی یافت نشد که پیامبر (ص) حکم قتل شخصی که از اسلام خارج شده بمجرد حصول شبهه اعتقادی بدون ارتکاب یکی از افعال ممنوعه صادر فرموده باشند، مشخصا اشخاصی که پیامبر (ص) دستور [حکم قضائی] قتلشان را صادر کردند تحقیقا مرتکب اعمال جنائی شده بودند، بلکه برخی از ایشان هرگز مسلمان نشده بودند و سبب قتلشان اصلا ارتداد نبوده است.» (سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ج ۴، ص ۴)

برخی فقهای اهل سنت به قتل زن مرتد فتوا داده بودند، با این استدلال که پیامبر (ص) بعد از فتح مکه امر به قتل دو کنیز آوازه خوان متعلق به ابوجهل کرده بود که در آوازهای خود پیامبر (ص) را سب می کردند، و این دو نفر به قتل رسیدند. شیخ الطائفه طوسی در رد فقیهان مذکور نوشته است: این (حکم قتل به دلیل ارتداد) صحت ندارد، زیرا پیامبر (ص) دستور قتلشان را به دلیل ارتداد آنها صادر نکردند، چرا که اصولا آن دو نفر مسلمان نشده بودند [تا مرتد شوند!] بلکه به دلیل کفرشان و سبّ النبی در آوازه خوانی چنین حکمی صادر شد.» (المبسوط، ج ۷، ص ۲۸۲)

با توجه به تحقیقات فوق اکنون در می یابید که در دفاع از ذمه مرحوم پدرتان چگونه ساحت مطهر نبوی (ص) را بر اساس روایات ضیعفی از اهل سنت به اتهام ناراوی قتل مرتد آلوده اید. این بی مبالاتی در استناد به اولیاء دین بویژه رسول اکرم (ص) شعبه ای از عدم رعایت احتیاط وجوبی در امور مهمه است، و چه امری اهمّ از مقام محمود حضرت رحمـــة للعالمین صلوات الله علیه و آله؟

دوم. در زمان خلفای ثلاثه

«آری ارتداد جمعی از منتسبین به اسلام در زمان خلفای ثلاثه نقل شده است، اما در غالب موارد سبب ارتداد امتناع افراد از ادای زکات بوده است، حال آنکه در حقیقت در منع زکات اصلا ارتدادی نیست، چرا که این اشخاص اگر چه [به خلفا] زکات نمی پرداختند، اما متمسک به اسلام بودند، اینکه آنان زکات نمی پرداختند بواسطه شبهه ای بوده که در رساندن زکات به والیان آن زمان داشته اند. (فقه الحدود و التعزیرات، پیشین، ص ۵) امام علی (ع) در جنگهای رده خلیفه را همراهی نکرد.

شیخ طوسی در این مورد گفته است: « اهل ردّه بعد از پیامبر (ص) دو گونه بوده اند: گونه ای که بعد از اسلامشان کافر شدند، مانند مسیلمـــة و طلیحـــة و العنسیّ و یارانشان. اینها بدون هیچ اختلافی با خروجشان از اسلام مرتد محسوب می شدند. گروه دوم قومی که از پرداخت زکات امتناع کردند، علیرغم بقایشان بر اسلام و تمسکشان به اسلام. [برخی از اهل سنت] هر دو گروه را اهل رده [مرتد] نامیده اند، در حالی که گروه دوم نزد شیعه و اکثر [اهل سنت] مرتد نیستند. رده در لغت ترک حقی است که قبلا به آن معتقد و به آن متمسک بوده اند. هر که چنین کند مرتد از آن است. پس حقی که از آن ارتداد کرده اند دو قسم است: یکی خروج از دین حق به کفر و دیگری ترک حقی با بقای بر دین حق همانند امتناع از پرداخت زکات یا مانند آن است. مشخص شد که اینگونه افراد نمی توانند مرتد نامیده شوند، آنچنانکه کسی که دینی بر ذمه اوست و علیرغم مطالبه امتناع می کند، چنین شخصی مرتد نامیده نمی شود. گروهی هم گفته اند اینان مرتد هستند زیرا آنان امتناع از پرداخت زکات را حلال دانسته اند و کسی که چنین امری را عمدا حلال بشمارد کافر می شود. چنین قولی صحیح نیست زیرا ما تبیین کردیم که ایشان آنرا تحلیل نکرده اند، بلکه تنها آنرا به دلیل وقوع شبهه ای منع کرده اند.» (المبسوط، ج ۷، ص ۲۶۷ و ۲۶۸)

سوم. در زمان حکومت امیرالمومنین (ع)

«در جوامع روائی شیعه و سنی قصه های متعددی درباره ارتداد برخی افراد در عصر امیرالمومنین (ع) و کافر شدنشان و اعتقادشان به برخی عقاید باطله ذکر شده است. از بعضی از این منقولات علاوه بر ضعف سندشان، رائحه جعل و تقلب از ناحیه دشمنان دین و رجال سیاست همانند معاویـــة بن ابی سفیان به نیت بدنام کردن امیرالمؤمنین (ع) و شهرت سوء دادن و کاهش آبرو و قدر و منزلت ایشان به مشام می رسد.» (فقه الحدود و التعزیرات، پیشین، ص ۱۷)

شما در اینکه امام علی (ع) در زمان حکومتش حد ارتداد جاری کرده است به سه روایت شیعی و برخی روایات اهل سنت استناد کرده اید. از روایات شیعی دو روایتی که مربوط به بحث ارتداد است هر دو ضعیفه هستند. روایت اول مرسله دعائم الاسلام است (مستدرک، ابواب حد مرتد، باب ۱، ح ۴، ج ۱۸، ص ۱۶۴-۱۶۳). روایت سوم روایت عمرو بن شمر از جابر (وسائل، ابواب حد مرتد، باب ۳، ح ۴، ج ۲۸، ص ۳۲۸ عن الکافی و التهذیب). محمد باقر مجلسی سند روایت را ضعیف دانسته و درباره مشکلات دلالی آن نیز اینگونه نوشته است: «و لعل القتل علی تقدیر التکذیب، بناء علی عدم توبته مع ثبوت ارتداده بالشهود، و فیه إشکال. و کذا فی قوله علیه السلام "لم أقبل منک رجوعا" و یمکن تأویله بأن عدم قبول الرجوع لایدلّ علی القتل، فلعله علیه السلام کان یعزره لو فعل ذلک، علی أن الظاهر فی المقامین أنه علیه السلام إنّما قالهما للتهدید توریـــة. (ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار، ج ۱۶ ص۲۷۳ و ۲۷۴). اما روایت دوم حدیث هشام بن سالم اولا مربوط به غلو است و امکان تعمیم آن به ارتداد مورد

بحث دشوار است، ثانیا این روایت به لحاظ سندی از جانب مجلسی (ملاذ الاخیار، ج۱۶ ص ۲۸۲) و فاضل هندی (کشف اللثام ج ۱۰ ص ۶۶۲) حسن دانسته شده است. ثالثا، بر خلاف نظر شما کاشف اللثام آنرا از لحاظ دلالت خاص دانسته است. (پیشین) یعنی قضیـــة فی واقعـــة بوده و یقینا قابل تعمیم نیست. رابعا، اینگونه اخبار آحاد حتی با صحت سند هم در امر مهمی همانند امر خطیر دم حجیت ندارد. به همین دلیل این گونه روایات مورد عمل اصحاب واقع نشده است. مشکل روایات اهل سنت درباره ارتدادهای زمان امیرالمؤمنین (ع) اخیرا مطرح شد.

چهارم. در زمان ائمه هدی (ع) و خلفای اموی و عباسی

«سپس در عصر ائمه معصومین (ع) بعد از امیرالمومنین (ع) هیچ اقامه حد ارتدادی بحکم ایشان بر شخص معینی به دلیل خروج از دین و اعتقاد به نقص در شریعت اسلام نمی یابیم. اری برخی وقایع خاص در اینجا نقل شده است، اما این منقولات به لحاظ سند و دلالت ضعیف هستند.» (فقه الحدود و التعزیرات، پیشین، ص ۲۹) در وقوع این مجازات در زمان خلفای اموی و عباسی بحثی نیست، اما اولا هیچ دلیل معتبری بر تایید این افعال از سوی ائمه (ع) نیست، ثانیا بدون چنین تاییدی افعال خلفای جور برای پیروان اهل بیت (ع) بلکه برای برای هر مسلمانی فاقد حجیت شرعی است.

نتیجه: کشتن افراد صرفا به خاطر ارتداد به امر رسول اکرم (ص)، امیرالمومنین (ع) و دیگر ائمه (ع) فاقد هرگونه مستند معتبر است. مواردی از قتل مرتد که در زمان خلفای ثلاثه و اموی و عباسی اتفاق افتاده در مذهب اهل بیت (ع) فاقد حجیت شرعی است.

بحث ششم: اقوال فقیهان برجسته در تعطیل شدن مطلق حدود، یا تعطیل شدن حدود مستلزم قتل و جرح، و توقف در جواز اقامه حدود در زمان غیبت

اقامه حدود و جهاد دو موردی بوده است که در ذهن بسیاری از سلف صالح از جمله وظائف پیامبر (ص) و امام (ع) تلقی می شده است. به عنوان مثال محقق کرکی در رساله نماز جمعه خود می گوید: «اصحاب امامِیه اتفاق نظر دارند در این که فقیه عادل امین جامع شرائط فتوی که از او به مجتهد در احکام شرعیه تعبیر میشود، نایب ائمه هدی در تمامی آن چه که نیابت نیاز دارد، می باشد. ولی بسیاری از اصحاب دو چیز را استثنا کرده اند یکی قتال (جهاد) و دیگری حدود.» (رسائل المحقق الکرکی، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۴۲) بحث دقیقا در همین استثنای بسیاری از اصحاب است.

جمعی از اصحاب معتقدند در زمان غیبت اقامه حدود در صورت امکان به فقهای شیعه تفویض شده است. شیخ مفید (م ۴۱۳) نخستین فقیهی است که به این امر تصریح کرده است: «اقامه حدود به عهده سلطان اسلام است که از جانب خداوند تعالی منصوب شده اند و ایشان ائمه هدی از آل محمد (ص) هستند و امیران و حاکمانی که ایشان برای این امر نصب کرده اند، ائمه (ع) نظر در این امر را به فقیهان شیعه تفویض کرده اند در صورتی که اجرای آن برایشان ممکن باشد.» (المقنعـــة، ص ۸۱۰)

جمعی دیگر از اصحاب اقامه حدود و جهاد را در زمان غیبت به دلیل احتیاط در دماء و ضعف ادله مجاز نمی دانند یا در آن توقف کرده اند و مجری حدود را منحصرا امام (ع) و نائب خاص ایشان می دانند در نتیجه خارج از زمان حضور پیامبر (ص) و ائمه (ع) به اجرای حد شرعی در زمان غیبت باور ندارد، بلکه به تعطیل حد در عصر غیبت معتقدند. تفحص ناقص راقم این سطور نشان می دهد که حداقل چهارده نفر از فقیهان شیعه که بسیاری از آنها از فحول فقهای امامیه محسوب می شوند در این گروه قرار دارند.

محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰) از چهار قول مختلف فقها در این زمینه در زمان خود گزارش می دهد: «خلاف است که آیا مجتهد در زمان غیبت امام علیه السلام می‌تواند اقامه حدود بکند یا نه؟ [۱] جمع کثیری از علماء را اعتقاد آن است مجتهد جامع الشرائط عادل می‌تواند در زمان غیبت اجراء جمیع حدود بکند، حتی دست بریدن و گردن زدن و سنگسار کردن و بر دار کشیدن، [۲] و بعضی گفته‌اند: حدودی که به کشتن نرسد جاری می‌تواند کرد، [۳] و بعضی گفته‌اند: آن چه منتهی به جراحت شود نیز نمی‌تواند کرد، [۴] و بعضی گفته‌اند: حد زدن مطلقا کار امام صلوات اللّه علیه و نایب خاص او است، و مجتهد هیچ حدی را نمی‌تواند زد، و مسأله خالی از اشکال نیست، و تحقیق این مسأله پر ضرور نیست، زیرا که هر مجتهدی برأی خود عمل خواهد کرد.» (رساله حدود و قصاص و دیات، ص ۵۸)

فقیهانی که فی الجمله با اقامه حدود در زمان غیبت بطور مطلق موافق نیستند به سه دسته قابل تقسیمند: دسته اول، فقیهانی که صریحا به عدم ولایت فقیهان در اجرای حدود مطلقا فتوا داده اند. دسته دوم، فقیهانی که قائل به ولایت فقیهان در حدود غیر قتل و جرح هستند. دسته سوم، فقیهانی که نظرا در اجرای حدود در عصر غیبت توقف کرده اند و عملا با دسته اول تفاوتی ندارند.

دسته اول. تعطیل کامل حدود در عصر غیبت

هشت نفر از فقیهان در این دسته جای می گیرند: شیخ الطائفــة الطوسی در التبیان (سوره نور، آیه۲، ج۷، ص ۴۰۷)، قاضی عبدالعزیز ابن البرّاج (المهذّب،ج ۱ ص ۳۴۱ و ۳۴۲ و ج ۲ ص ۵۱۸)، امین الاسلام طبرسی (مجمع البیان، ج ۷ ص ۲۱۹، ذیل آیه دوم سوره نور)، قطب الدین راوندی (فقه القرآن، ج ۲، ۳۷۲)، یحیی ابن سعید الحلّی (الجامع للشرائع،ص ۵۴۸) و ابن فهد حلی (مهذب البارع، ج ۲ ص ۳۲۶-۳۲۷) اجرای حد را وظیفه امام و آنکه او را به اقامه حد بگمارد (یعنی منصوب خاص) منحصر دانسته اند. در این میان عبارت دو فقیه از این گروه شایسته ذکر است:

ابن إدریس حلی: «وأمّا إقامــة الحدود فلیس یجوز لأحد إقامتها، إلاّ لسلطان الزمان المنصوب من قبل اللّه تعالی أو من نصبه الإمام لإقامتها، ولا یجوز لأحد سواهما إقامتها علی حال... لأنّ الإجماع حاصل منعقد من أصحابنا ومن المسلمین جمیعا، أنـّه لا یجوز إقامــة الحدود ولا المخاطب بها إلاّ الأئمّــة والحكّام القائمون بإذنهم فی ذلک، فأمّا غیرهم فلا یجوز له التعرّض بها علی حال، ولا یرجع عن هذا الإجماع بأخبار الآحاد، بل بإجماع مثله أو كتاب اللّه تعالی أو سنّــة متواترة مقطوع بها.» (کتاب السرائر، ج۲، ص ۲۴-۲۵)

ابن ادریس با صراحت و جزئیات بیشتری، عدم جواز اقامه حد در زمان غیبت را تشریح کرده است. او به سود این ادعای اجماع جمیع مسلمانان از یک سو و اجماع شیعیان از سوی دیگر استناد می کند. ابن ادریس معتقد است این اجماع عام و خاص تنها با اجماعی در مقابل آن یا با آیات قرآن یا با سنت متواتر شکسته می شود و اخبار واحد چنین توانی ندارند. به نظر وی قول به جواز اقامه حدود توسط فقها در عصر غیبت مستندی جز خبر واحد ندارد. ابن ادریس (همانند شیخ مفید و شیخ طوسی) معتقد است قضاوت در مرافعات و اجرای احکام قضائی در زمان غیبت در صورت عدم خوف از ضرر به فقهای شیعه تفویض شده است. واضح است که مراد او در اینجا قضاوت در غیر از حدود شرعی است. در انتهای سرائر (ج ۳، ص ۵۴۶-۵۴۵) در اقامه حدود در زمان حضور ائمه در اعتبار علم قاضی بین امام و منصوبین وی تفاوتی نمی بیند.

سید احمد خوانساری: « وأما إقامــة الحدود فی غیر زمان الحضور و زمان الغیبــة فالمعروف عدم جوازها وادعی الاجماع فی كلام جماعــة علی عدم الجواز إلا للإمام (ع) أو المنصوب من قبله، والمحكی عن جماعــة أنه یجوز للفقهاء العارفین بالأحكام الشرعیــة العدول إقامــة الحدود فی حال غیبــة الإمام (ع) ... فلا یبعد أن یكون هذا الأمر أیضا من الأمور المخصوصــة بالمعصومین صلوات الله علیهم أو المنصوبین بالخصوص من قبلهم كالجهاد مع الكفار غیر المجوز لغیرهم وغیر المنصوبین من قبلهم.» (جامع المدارک، ج ۵، ص۴۱۳-۴۱۱)

محقق خوانساری در تبیین خود به این نکات اشاره کرده است: قول معروف عدم جواز اقامه حدود در زمان غیبت است. بر آن ادعای اجماع شده است. مراد ادعای اجماع سید بن زهره و ابن ادریس است. وی به این دو ادعا تمایل نشان می دهد. وی قول

دوم یعنی جواز اقامه را حکایت شده از جماعتی به استناد مقبوله عمر بن حنظله می داند. مراد وی از این جماعت شیخ مفید، علامه حلی، شهیدین، محقق کرکی و صاحب جواهر و دیگران می تواند باشد. وی پنج دلیل روایی قائلین به جواز اقامه حد در زمان غیبت و ولایت فقیه را به اختصار به شرح زیر نقد کرده است:

اولاً: اقامه حدود داخل در عنوان امر به معروف و نهی از منکر همگانی نیست تا مشمول عمومات و اجماع فقها گردد، چرا که بدون تردید اقامه حدود مستلزم آزار بدنی است و در چنین مواردی، تنها پیامبر (ص)، امامان (ع)، و منصوبین خاص از سوی آنان مجاز به اقدامند و جز آنان هیچ کس مجوز شرعی ندارد. و بنابر این عمومات امر به معروف و نهی از منکر شامل اقامه حدود نمی شود.

ثانیاً: در مقبولـــة عمربن حنظله هیچ گونه ظهوری نسبت به اقامه حدود وجود ندارد.

ثالثاً: روایت حفص بن غیاث با قطع نظر از سند، با مشکل دلالت روبرو است. چرا که بنا بر روایت مزبور اجرای حدود به دست کسی است که حکومت در دست اوست. از این روایت نمی توان نتیجه گرفت که قاضی مجاز به اقامه حدود است، زیرا قاضی کسی است که از سوی معصومین (ع) حکم کردن میان مردم به او واگذار شده است (له الحکم)، و به او «من الیه الحکم» گفته نمی شود .

رابعاً: روایت مقبوله ابی خدیجه به محاکمات و رفع خصوصمتهای خصوصی راجع است و ربطی به اقامه حدود ندارد.

خامساً: توقیع شریف در پاسخ به سؤالات مکتوب تقدیمی صادر شده است و در مورد حوادث واقعه تعیین تکلیف کرده اند. احتمال دارد که الف و لام در کلمه «الحوادث» از نوع عهدی باشد و بنابر این اشاره به همان رویدادهای مذکور در نامه ارسالی باشد و چون نمی دانیم که آن رویدادها چه بوده است، بنابر این تمسِک به حدیث برای اثبات مدعی مفید نخواهد بود.

صاحب جامع المدارک آنگاه دلیل عقلی قائلین به جواز اقامه حد در زمان غیبت را اینگونه تقریر می کند: یک. تعطیل حدود منجر به ارتکاب محارم و انتشار مفاسد می شود، واضح است که این دو امر مبغوض شارع است. دو. مقتضی اقامه حد در دو صورت حضور و غیبت امام (ع) موجود است. حکمت اقامه حد قطعا به اقامه کننده باز نمی گردد، بلکه یا به کسی باز می گردد که مستحق حد است یا فائده آن به نوع مکلفین باز می گردد. در هر دو تقدیر (رجوع حکمت اقامه به مستحقین حد یا جمیع مکلفین) چاره ای جز اقامه حد نیست مطلقا.

پاسخ نهائی وی به اشکالات پیش گفته چنین است: لازمه استدلالهای یادشده وجوب اقامه حد در هر زمانی بدون حاجت به نصب از جانب معصوم است. معنای این ادعا این است که اقامه حدود قبل از صدور مقبوله و مشهوره و توقیع شریفه واجب بوده است، بدون احتیاج به اذن امام، بلکه لازمه استدلال یادشده تصدی اقامه حد بر عدول مومنین بلکه فساق ایشان نیز هست، در صورت عدم تمکن اقامه از سوی مجتهدین، آنچنانکه در حفظ مال قاصران و غائبان بعد از مجتهدان نوبت به این دو طبقه می رسد. اشکال چنین استدلالی نگفته پیداست، (که در اقامه حد از جانب افراد نا آشنا به امور شرعی چه مفاسدی مترتب می شود). پس بعید نیست که این امر (اقامه حدود در زمان غیبت) از امور مخصوص به معصومین (صلوات الله علیهم) یا منصوبین خاص ایشان باشد، همانند جهاد با کفار که برای غیر از ائمه و یا منصوبین خاص ایشان مجاز نیست.

دسته دوم. تعطیل حدود مستلزم قتل و جرح در عصر غیبت

دو نفر از فقیهان به تعطیل حدود مستلزم قتل و رجم و جرح در عصر غیبت قائلند.

شیخ بهائی (م ۱۰۳۱) می نویسد: «همچنین خلاف است میانه مجتهدین که اقامت حدود بی اذن امام جایز است یا نه؟ .. فقیه جامع الشرایط چنانچه مذکور خواهد شد می تواند که مطلقا حد بزند و خلاف است میانه مجتهدین که آیا در حالت غیبت امام مجتهد می تواند اقامت حدود کردن؟ اقوی آن است که می تواند به شرطی که مستلزم قتل و جرح نباشد.» (جامع عباسی، ص ۱۶۲) مراد شیخ بهایی از «مطلقا» عدم تقید به مملوک و اهل است. به نظر وی اقوی عدم جواز اقامه حد است در زمان غیبت توسط مجتهدین در حدودی کمتر از جرح و قتل. بر این اساس وی قطع ید و قتل و رجم را توسط مجتهدین مجاز ندانسته تنها تازیانه را توسط ایشان تجویز می کند. این قول تازه ای در مسئله است.

فاضل هندی بهاء الدین محمد بن الحسن الاصفهانی (م ۱۱۳۷) معتقد است: «وهل یجب کونه فقیها جامعا لشرائط الفتوی؟ قال به فی المختلف کما عرفت، وأطلق غیره [کما] أطلقت النصوص. (ولو کان الحد قتلا أو رجما اختص بالإمام) بناءا علی الاحتیاط فی الدم، واحتمال کون الحد من هؤلاء استصلاحا.» (کشف اللثام فی شرح قواعد الاحکام، ج ۱۰، ص ۴۷۷) فاضل هندی بر اساس قاعده احتیاط در دم حد اجرای حکم اعدام را مختص امام دانسته است. و از آنجا که شأن فقیه را در اجرای حد استصلاح می داند، واضح است که با اجرای اعدام محکومی باقی نمی ماند که اصلاح گردد. ضمنا تفاوت او با شیخ بهایی در حدود مستلزم جرح یعنی قطع اعضاست (در سرقت و برخی شقوق محاربه)، شیخ بهائی اجرای این حدود را در زمان غیبت مجاز نمی داند، اما فاضل هندی مجاز می داند.

دسته سوم. توقف در جواز اقامه حدود در عصر غیبت

چهار نفر از فقیهان بزرگ در جواز اقامه حدود در عصر غیبت توقف کرده اند و عدم تمایل خود را به قول به جواز نشان داده اند: محقق حلی در الشرایع و المختصر النافع، علامه حلی در منتهی، محقق اردبیلی در مجمع الفائده و میرزای قمی در جامع الشتات.

محقّق حلی (۶۷۶): در دو کتابش می نویسد: الف. «ولو افتقر إلی الجراح أو القتل، هل یجب؟ قیل: نعم، وقیل: لا، إلا بإذن الإمام، وهو الأظهر. ولا یجوز لأحد إقامة الحدود إلاّ للإمام مع وجوده، أو من نصبه لإقامتها. ... وقیل: یجوز للفقهاء العارفین إقامة الحدود فی حال غیبة الإمام، کما لهم الحکم بین الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، ویجب علی الناس مساعدتهم علی ذلک.» (شرائع الإسلام،ج۱،صص۳۱۲ و ۳۱۳) ب: «أما لو افتقر إلی الجراح أو القتل لم یجز إلا بإذن الإمام أو من نصبه. وکذا الحدود لا ینفذها إلاّ الإمام أو من نصبه. وقیل: یقیم الرجل الحدّ علی زوجته وولده، وکذا قیل: یقیم الفقهاء الحدود فی زمان الغیبة إذا أمنوا، ویجب علی الناس مساعدتهم.»(المختصر النافع،ص۱۱۵) محقق حلی که بیشک یکی از سه فقیه طراز اول شیعه بقول مطلق است در هر دو کتابش – که مدار مباحث فقهی در میان فقیهان بعد از وی تا کنون است – مرحله ای از امر بمعروف و نهی از منکر را که به قتل و جرح بیانجامد همانند اقامه حد منحصر در امام و منصوبین خاص وی دانسته است. وی آنگاه با «قیل تمریضیه» که حکایت از ضعف قول دارد به قول مخالف اشاره کرده و چنین گفته است: گفته شده است که فقیهان مطلع در حال غیبت امام مجازند اقامه حد کنند، همانگونه که مجازند میان مردم قضاوت کنند بشرط اینکه

از آسیب سلطان وقت در امان باشند و مساعدت ایشان بر اجرای حدود بر مردم واجب است. مراد از قائل به جواز اقامه حد در عصر غیبت شیخ مفید و تابعان وی هستند.

علامه حلی (م۷۲۶) الف. «مسألـــة: لا یجوز لاحد إقامـــة الحدود الا الامام ومن نصبه الامام لإقامتها ولا یجوز لاحد غیرهما اقامتها علی حال، ... وقد روی الشیخ عن جعفر بن غیاث قال سألت أبا عبد الله علیه السلام من یقیم الحدود والسلطان أو القاضی فقال إقامـــة الحدود إلی من إلیه الحکم. إذا ثبت هذا فعل یجوز للفقهاء إقامـــة الحدود وفی حال الغیبـــة جزم به الشیخان عملا بهذه الروایـــة {وعندی فی هذه الروایـــة} وعندی فی ذلک توقف. (منتهی المطلب، طبع حجری، ج ۲، ص ۹۹۴)

ب. مسئلـــة ... انه لا یجوز لاحد غیر الامام أو من اذن له الامام إقامـــة الحدود. (پیشین)

ج. «مسألـــة: قال الشیخ (ره) یجوز للفقهاء العارفین إقامـــة الحدود فی حال غیبـــة الامام کما لهم الحکم بین الناس مع الامن من ضررسلطان الوقت ویجب علی الناس مساعدتهم علی ذلک لما رواه الشیخ عن حفص بن غیاث عن أبی عبد الله (ع) قال سألته من یقیم الحدود السلطان أو القاضی فقال إقامـــة الحدود من إلیه الحکم وقد ثبت ان للفقهاء الحکم بین الناس فکذا لهم إقامـــة الحدود ولان تعطیل الحدود حال غیبـــة الامام مع التمکن من استیفائها یقتضی إلی الفساد فکان سایغا، وهو قوی عندی.» (پیشین، ص ۹۹۵)

فقیه کثیرالتألیف علامه حلی در کلیه آثارش به استثنای منتهی المطلب قائل به جواز اقامه حدود در عصر غیبت است. در منتهی نیز با کمال تعجب سه فتوای متضاد به فاصله یک صفحه صادر کرده است: فتوای اول، عدم جواز. (مسئله ب و صدر مسئله الف) فتوای دوم، توقف (ذیل مسئله الف). فتوای سوم، جواز (مسئله ج).

در فتوای نخست که طی دو مسئله متوالی (الف و ب) به آن موکدا تصریح کرده گفته است: برای احدی اقامه حد در زمان غیبت قائل نیست مگر امام و منصوبین خاص وی در این امر و دیگران در هیچ حالی مجاز به اقامه حد نیستند. در مسئله ب فتوای نهائی وی تعطیل و عدم جواز است، اما در مسئله اول با توجه به توقف بعدی فتوای جواز بدوی به نظر می رسد.

در فتوای دوم وی بعد از ذکر روایت حفص بن غیاث به نقل از شیخ طوسی در مسئله الف می گوید شیخان (مفید و طوسی) با عمل به این روایت به جواز اقامه حدود در عصر غیبت جزم پیدا کرده اند. اما اضافه می کند من در این مسئله توقف دارم (و نمی توانم جواز را بپذیرم).

در فتوای سوم (مسئله ج) عین عبارتی که محقق حلی با قیل تمریضیه ذکر کرده بود به عنوان قول شیخ (طوسی) نقل می کند. سپس دو دلیل برای ان اقامه می کند: اول روایت حفص بن غیاث به نقل از شیخ، و چون قضاوت فقها مسجل شده است، اقامه حدود نیز برایشان ثابت خواهد بود. دوم، تعطیل حدود در حال غیبت امام با تمکن از اجرای آن به فساد منجر می شود، بنابراین جائز می شود. وی آنگاه تصریح می کند که این قول (جواز) نزد من قوی است.

محقق اردبیلی اقوال علامه در منتهی را نقد کرده است. محقق خوانساری نیز در جامع المدارک دلیل عقلی وی را (بدون اشاره به نام استدلال کننده) پاسخ گفته است. علاوه برآن می توان گفت: اولا، تشویش در این فتاوای سه گانه مخفی نیست. در صدر مسئله الف وی با قاطعیت قول به عدم جواز را تبیین می کند. قول به توقف در ذیل آن با فتوای صدر مسئله سازگار نیست.

کسی که به جواز یا توقف رسیده است چگونه می تواند فتوای به جواز را قوی بداند؟ ثانیا، اینکه شبخ مفید و شیخ طوسی بر اساس روایت فحص بن غیاث به جواز جزم کرده اند، مستند به کدام منبع است؟

محقق اردبیلی (م۹۹۳) در ضمن توضیح عبارت پیش گفته علامه حلی در منتهی نوشته است: «لعل وجه التوقف عدم صحتها : مع احتمال إرادة الإمام ممن إليه الحكم، كما هو المتبادر، أو التقيـــة حيث ما صرح (ع) بجواب السؤال صريحا .و الأصل دليل قوى». (مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج۷، ص ۵۴۵) محقق اردبیلی توقف علامه حلی را به سه دلیل می داند: اول، عدم صحت سندی روایت حفص بن غیاث. دوم، متبادر از «من الیه الحکم» امام است. سوم، صراحت پاسخ در معرفی سلطان دلیل صدور آن بر وجه تقیه است، لذا قابل اخذ نیست. آنگاه نظر اجتهادی خود را بیان می کند که اصل دلیلی قوی است، عدم جواز اقامه حد در صورت فقدان دلیل معتبر. به همین قرینه وی در عداد مرددین در مسئله قرار می گیرد. وی س‌پس به دومین مسئله کتاب منتهی علامه در اثبات تفویض اقامه حد در زمان غیبت به فقها پرداخته اشاره می کند که مستند علامه روایت مذکور است که به دلایل متعدد فاقد اعتبار است. آنگاه می گوید چه بسا روایـــة عمر بن حنظلـــة وأبی خدیجـــة مشکله تفویض إقامه حدود را حل کند، او کلامش را با «فافهم» خاتمه می دهد که می تواند ناظر به اشکال در دو روایت یادشده باشد. این احتمال با تردید پیش گفته سازگار است.

میرزای قمی (م ۱۲۳۱) می نویسد: «سؤال ۴۷۷: ...پس آن در وقتی است که ما اجرای حدود را در زمان غیبت امام جایز دانیم و بر فرض جواز، همان وظیفه مجتهد عادل است، و حقیر در جواز اجرای حدود در زمان غیبت توقف و تأمل دارم. بلی حاکم شرع ، این جماعت را تعزیر می‌کند به هر چه صلاح داند، و آن هم وظیفه حاکم شرع است . بلی هر گاه حاکم شرع را آن اقتدار نیست، بر دیگران تنبیه ایشان از باب امر به معروف و نهی از منکر، به هر نحو که اقتضا کند و شرایط آن متحقق شود جایز ، بلکه واجب است. بالاسهل فالاسهل.» (جامع الشتات، ج ۱، ص ۳۹۵-۳۹۴) میرزای قمی همانند محقق حلی در جواز اجرای حدود در زمان غیبت توقف دارد. در عین حال وی مجازات تعزیری را که قطعا مادون حد است وظیفه مجتهدین در زمان غیبت می داند.

نظر سید حسن مدرس (م ۱۳۱۶ش) به شرح ذیل ملحق به دسته اول می شود:

آخوند ملا محمد کاظم خراسانی و ملا عبدالله مازندرانی در تاریخ ۳ جمادی الاولی ۱۳۲۸در نامه معرفی مجتهدان موضوع اصل دوم متمم قانون اساسی به مجلس شورای ملی نوشتند: «... وظیفه مقامیه آقایان عظام ... چنانکه قوانین راجعه به مواد قضائیه و فصل خصومات و قصاص و حدود و غیرذلک از آنچه صدور حکم در آنها وظیفه خاصه حکام شرع انور است، و از برای هیئت معظمه دولت جز ارجاع به مجتهدین عدول نافذالحکومه و اجراء حکم صادر کائنا ماکان مداخله و تصرفی نیست...» (سیاست نامه خراسانی، ص ۲۵۹-۲۶۱).

شاخص ترین عضو هیات سید حسن مدرس است. مجلس دوم اگر چه عمر کوتاهی داشت در نهم رمضان ۱۳۳۰ مطابق با یازدهم شهریور ماه ۱۲۹۰ نخستین قانون آیین دادرسی کیفری تحت عنوان «قانون موقت اصول محاکمات جزایی» به تصویب کمیسون عدلیه مجلس شورای ملی به ریاست سید حسن مدرس رسید.

با وجودی که قانون اصول محاکمات جزایی از قوانین خارجی اقتباس گردیده بود مع الوصف مخالفتی با موازین فقه اسلامی نداشت. مرحوم سید حسن مدرس با توجه به دستور اصل دوم متمم قانون اساسی، مطابقت قانون مذکور را با احکام شرع انور

اسلام به نحو زیر تصدیق کرده است: «حقیر در کمیسیون مجلس شورای ملی و کمیسیون خارج حاضر بودم و به قدر امکان سعی نمودم. الضرورات تبیح المحظورات امور جزایی که به محاکم صلحیه و محاکم جنایی اختصاصی که بر طبق قانون تشکیلات باشد ارجاع می شود موافق شرع انور است و مواد متعلقه به امور اداری مخالفتی با قوانین اسلامیه ندارد». فی ۲۳ رجب ۱۳۳۰ سید حسن مدرس.

در قانون یادشده و نیز قانون مجازات عمومی ۱۳۰۴ش از قطع عضو و تازیانه و رجم و دیگر حدود شرعی مطلقا خبری نیست. اگرچه در ماده ۲۰۷ قانون اخیر آمده است «مرتکب لواط و زنای محصنه و زنای با محارم نسبی و زنای به عنف در صورتی که جنایت مطابق مقررات شرعیه ثابت شود اعدام می‌گردد و الاّ در محاکم عمومی محاکمه و مطابق مواد ذیل مجازات خواهد شد...» اما مجازات کلیه جرائم حدود شرعیه با زندان و جریمه نقدی تعیین شده است. «به نظر میرسد، بزرگانی همچون مرحوم مدرس که با دستخط شریف قانون مجازات در زمان خودشان را غیر مغایر با شریعت دانسته اند و عملاً اجازه داده اند که در موارد جرایم مستوجب حد، عقوبات شرعیه اجرا نگردد، همانند قائلین به تعطیل فکر می کرده اند.» (سید مصطفی محقق داماد، مقاله حدود در زمان ما اجرا یا تعطیل؟) (۸)

نتیجه : جواز اقامه حد در زمان غیبت نه تنها اجماعی نیست، بلکه قولی است قوی در کنار قول به جواز مطرح بوده و شمار قابل توجهی از فقیهان برجسته شیعه یا قائل به عدم جواز اجرای حدود به نحو مطلق هستند، یا قائل به عدم جواز اجرای حدود مستلزم قتل و جرح هستند، و یا با توقف در اتخاذ موضع در این امر عملا معتقد به تعطیل حدود در زمان غیبت هستند.

با توجه به توضیحات فوق، سخن صاحب جواهر (ج ۲۱، ص ۳۹۴-۳۹۷) در غریب شمردن توقف در مسئله و مفروغ عنه دانستن قول به جواز بین اصحاب و غریب شمردن دوباره قائلان تعطیل حد در عصر غیبت با این تعبیر که «انگار اصلا طعم فقه را نشنیده اند»، فاقد اعتبار است. وی عین همین عبارت را درباره منکران ولایت عامه فقها هم بکار برده است (ج ۲۱ ص ۳۹۷)، و حق در هر دو موضع برخلاف وی است.

سید محمد باقر شفتی (م ۱۲۶۰) در رساله «فی تحقیق اقامـــة الحدود فی هذه اعصار» کوشیده است قول همه مخالفین جواز و متوقفین را به نحوی توجیه کرده نتیجه گرفته است: مخالفی در مسئله موجود نیست (ص ۱۴۴). وی منع موجود در کلام ابن ادریس و شیخ در نهایه را به زمان حضور راجع دانسته، منصوب امام در کلام ابن براج و طبرسی و راوندی را اعم از نصب عام دانسته است. توقف محقق را نیز با استعمال واژه حاکم در بحث حدود شرایع به نفع جواز مرتفع می داند.

توجیهات سه گانه سید شفتی ناتمام است. اولا بحث ابن ادریس در انتهای سرائر در مقام اعتبار علم قاضی است بدون فرق بین امام و منصوبین وی در زمان حضور نه مطلقا. در این صورت با ادعای اجماع وی کاملا سازگار است. بعلاوه او در تفویض قضاوت در مرافعات به فقیهان شیعه و انفاذ حکم ایشان در زمان غیبت تردیدی ندارد. جمع بین آراء مختلف ابن ادریس اقتضا می کند که انفاذ حکم قضائی فقیهان را منحصر به غیر حدود شرعیه بدانیم. ثانیا تعمیم منصوب و نائب به منصوب و نائب عام فاقد قرینه و بلادلیل است. ثالثا مراد از حاکم در کتاب حدود شرائع حاکم منصوب عصر حضور است نه هر حاکمی. هر سه نکته بمتکی بر اصل سازگاری فتاوی یک مفتی است. در غیر این صورت تهافت در فتوا آن هم در یک کتاب لازم می آید. سید شفتی برای موافق جلوه دادن همه مخالفان و متوفقان این تهافت یا تبدیل رای را به بزرگان فقه شیعه تحمیل کرده است. بر خلاف نتیجه گیری وی قول مخالفان مسئله اقامه حدود در عصر غیبت و نیز قول متوقفین بویژه فقیهانی که پس از وی قائل به

تعطیل شده اند همانند سید احمد خوانساری اقوی و اعمق از قائلین جوازند، هرچند تعداد قائلین جواز اقامه حد در عصر غیبت بیشتر است.

بخش هفتم: عدم حجیت خبر واحد در امور مهمه

تا اینجا اثبات شد که اولا حکم قتل مرتد و سابّ النبی فاقد مستند قرآنی است، ثانیا روایات آن متواتر (لفظی و معنوی و اجمالی) نیستند، ثالثا روایات این حکم چند خبر واحد ثقه است، رابعا اجماع ادعا شده مدرکی جز روایات یادشده ندارد، خامسا، جواز مهدورالدم بودن مرتد و سابّ النبی هر کدام مستندی جز یک خبر واحد ثقه ندارد، سادسا، اجرای حکم قتل مرتد و سابّ النبی به امر پیامبر(ص)، امیرالمؤمنین (ع) و ائمه (ع) فاقد هرگونه مستند معتبری است. اینک نوبت به بررسی حجیت این اخبار آحاد می رسد.

یک. استدلال بر مبنای عدم حجیت خبر واحد در امور مهمّه

استدلال بر عدم حجیت خبر واحد در اینگونه امور را می توان به شکل زیر صورت بندی کرد:

مقدمه اول. مهمترین دلیل بلکه تنها دلیل حجیت خبر واحد ثقه سیره عقلاست. (۹)

مقدمه دوم. عقلا در امور مهمّه به خبر واحد ثقه ظنی که احتمال کذب در آن منتفی نیست اکتفا نمی کنند، بلکه در امور خطیره و مهمّه تحصیل قطع و یقین می کنند. به اعتبار دیگر خبر واحد ثقه در امور مهمه و خطیره فاقد حجیّت است. (جامع المدارک ج ۷ ص ۳۵)

مقدمه سوم. جان آدمی یکی از امور خطیره و مهمّه است. بنابراین حکم به قتل آدمی به دلیل اهمیت با خبر واحد ثقه قابل اثبات نیست. (مجمع الفائدة و البرهان ج۱۳ ص ۹۰، جامع المدارک ج ۷ ص ۳۵) محقق حلی: «التهجّم علی الدماء بخبر الواحد خطر.» (الشرایع، ج ۴ ص ۱۱۴)

نتیجه: مستند مجازات قتل می باید دلیل نقلی قطعی یعنی نصّ آیه، نصّ خبر متواتر و نصّ خبر واحد تقه محفوف به قرائن قطعیه، یا دلیل عقل قطعی باشد و با مصرف خبر واحد ثقه نمی توان حکم قتل صادر کرد، حتی اگر آن روایت صحیحه بوده، همه راویان آن ثقه باشند.

دو. نقد ادله مخالفین مبنای عدم حجیت خبر واحد در امور مهمّه

خلاصه ردیه شما بر این مبنا شامل پنج نکته زیر است:

اول. اگر مبنای سیره عقلائیه در عمل به خبر واحد وثوق و اطمینان است، بین امور مهمه و غیرمهمه فرقی نیست، و اگر این عمل تعبدی است عقلا بین امور مهمه و غیر مهمه فرقی نمی گذارند. نتیجه اینکه سیره عقلا بر حجیّت خبر واحد موثّق است؛ چه در امور مهمّه و چه در امور غیر مهمّه.

دوم. ملاک و میزان تمایز امور مهمه و غیرمهمه چیست؟ چگونه ممکن است قتل مرتد را از امور مهم و صلوة یومیه را از امور غیرمهمه دانست؟ با اینکه زنا چهار شاهد می خواهد و قتل دو شاهد با چه ملاکی قتل از زنا مهمتر است؟ اصلا در دایره‌ی تشریع یک مایز مهمّی برای جداکردن امور مهمّه از غیر مهمّه نداریم. همه مهمّ است. مباحث خمس و زکات که مرتبط با اموال مردم است یا مکان قربانی در حج که اهمیت بسیار دارند تنها متکی به خبر واحد هستند.

سوم. لازمه این مبنا کنار گذاشتن تمام یا اکثر باب جزائیات یعنی اکثر موارد دیات، بسیاری از موارد قصاص و حدود است که تنها با خبر واحد ثابت می شوند.

چهارم. قول به تفصیل بین مهم و غیر مهم را که منشأ قول به فصل در حجیت خبر واحد است. این قول در کلمات هیچ کس تا کنون نبوده است. قول به فصل بر خلاف اجماع مرکبی است که در اینجا وجود دارد.

پنجم. اگر بپذیریم که سیره‌ی عقلائیه بر حجیت خبر واحد مختص امور غیر مهمّه است، کسانی که به غیر از سیره به برخی دیگر از ادلّه همانند آیه نبا و نفر برای اثبات حجیّت خبر واحد استدلال کرده‌اند، و این دلائل اطلاق دارند، یعنی به امور مهمه اختصاص ندارند.

اعتراضات شما وارد نیست و اینگونه پاسخ داده می شود:

اول. سیره عقلا در عمل به خبر واحد ثقه بواسطه تحصیل اطمینان نوعی به صدق آن در عین احتمال کذب آن است. و این اطمینان به صدق تنها در امور غیر مهمه حاصل می شود. در امور مهمه سیره عقلا در تحصیل اطمینان در عمل به خبری است که احتمال کذب در آن منتفی باشد، یعنی اطمینان حاصل از قطع و یقین عرفی. به عبارت دیگر در امور غیر مهمه اطمینان به صدق از خبر واحد ثقه حاصل می شود، اما در امور مهمه چنین اطمینانی از خبر واحد ثقه برای عقلا حاصل نمی شود. بنابراین «این اعتراض که بین امور مهمه و غیر مهمه فرقی نیست» وارد نیست، تفاوت در وجود اطمینان (در امور غیرمهمه) و عدم اطمینان (در امور مهمه) است. راه نقض این مبنا نشان دادن مواردی است که عقلا به خبر واحد ثقه در امور مهمه عمل می کنند.

دوم. بحث در «اهمیت شرعی» نیست تا جایی برای مناقشات شما باشد. بحث در اهمیت در نزد عقلاست که اعم از دین دار و بی دین اند. برای عقلا زندگی انسانها و خود انسان اهمیت طراز اول دارند. از اولی به حیات و دم و از دومی به عرض و آبرو تعبیر می شود. قدر متیقن امور مهمه عقلائی در درجه اول زندگی انسان و در درجه دوم عرض و آبروی اوست. تعبیر تکان دهنده امام علی (ع) در عهدنامه مالک اشتر «ایّاک و الدماء» امضای همین اعتبار عقلائی است. روایات دالّ بر حرمت عرض و آبرو جلوه ای دیگر از همین حقیقت است. تعبیر «الامور المهمــة فی نظر الشارع کالدماء و الفروج» در کلام شیخ انصاری (فرائدالأصول، ج ۲ ص ۱۳۷) یا «الأمور المهمــة کالدماء و الفروج او غیرهما» در کلام آخوند خراسانی (کفایــة الأول ص۳۵۴) به رسمیت شناختن همین اهمیت عقلائی در شریعت است. واضح است که اگر از زاویه حکم شرعی بودن بنگریم، هر چه استنادش به شارع اثبات شود مهم است علی السواء. لزوم شرعی چهار شاهد در اثبات عمل منافی عفت با آن شرائط ویژه تلازمی با اهمیت عقلائی ندارد. ضمنا در مذهب اهل بیت (ع) قیاس مردود است.

سوم. ادعا کرده اید که از تالی فاسدهای مبنای عدم حجیت خبر واحد در امور مهم، کنار گذاشتن تمام یا اکثر جزائیات، اکثر موارد قصاص و حدود و دیات است که مبتنی بر خبر واحد هستند. اگر با استناد به دلیلی معتبر اثبات شود که مواردی از آنچه تا به حال حکم شرعی تلقی می شد، در واقع حکم شرعی نیست، بیشک آن موارد را باید به کناری نهاد. حدود و قصاص و دیات فاقد دلیل معتبر چه قداستی دارند که نگران از از دست رفتنشان باشیم. حلال و حرام محمد (ع) اگر با دلیل معتبر اثبات شود که به عنوان حکم دائمی تشریع شده است بیشک تا قیام قیامت جاری است، اما این چه ربطی به احکام ظنی ای دارد که با مبنای یادشده عدم اعتبار آنها کشف شده است؟ احکام شرعی طریقیت دارند نه موضوعیت و فتاوای فقها هم طریق به آن احکام هستند نه لزوما عین آنها. صریحا عرض می کنم تنقیح و تهذیب فقه الجزاء با اینگونه مبانی عقلائی بیشک وظیفه مجتهد و انشاء الله مرضی شارع حکیم است و تقلید از سلف صالح و نام اجتهاد بر ان نهادن قطعا خلاف احتیاط و اجتهاد است. ضمنا حجیت خبر واحد ثقه در ابواب عبادات بجای خود باقی است، چون اهمیت عبادات اهمیتی شرعی است، چنین اهمیتی ربطی به اهمیت امور مهمه نزد عقلا «بماهم عقلا» ندارد

چهارم. مدعی شده اید که در گذشته فقیهان یا قائل به حجیت خبر واحد بوده اند مطلقا یا منکر حجیت آن بوده اند مطلقا و قول به حجیت خبر واحد در امور مهمه لایقول به احد و هو خرق الاجماع المرکب، در پاسخ عرض می کنم اولا، چنین اجماعی اعتباری ندارد، چرا که این اجماع اجماعی مدرکی است وقول هر دو گروه استنباط از سایر ادله بوده است. به گفته غزالی (احیاء العلوم ج ۱ ص ۲۴) ما نیز همانند آنها حق داریم به ادله رجوع کنیم. شما از تنقیح و تصفیه احکام باب جزا نگران می شوید، اما همزمان خودتان باب اجتهاد را منسد می کنید، که شناعت آن بیشتر از تعطیل حدود و تحول در باب جزاست. ثانیا، مسئله مورد بحث مسئله ای اصولی است نه فقهی. محل تأمل است که اجماع اصطلاحی در آن راه داشته باشد چه برسد به خرق اجماع مرکب.

پنجم. حجیت خبر واحد دلیل معتبری جز سیره عقلا ندارد. اگر کسی علاوه بر سیره دلیل دیگری را هم معتبر می داند، آن دلیل از زاویه امور مهمه و غیر مهمه در مقام بیان نیست تا به اطلاق آن اخذ شود. نهایتا از این زاویه دلیلی مجمل است. بعلاوه احتیاط وجوبی در ناحیه دماء اینگونه ادله مجمل را از کار می اندازد.

سه. لزوم احتیاط در دماء

مرقوم فرموده اید: «اینکه شنیده‌اید در فقه در مورد دماء و فروج و اموال فقهاء احتیاط می‌کنند در جای خود اثبات کرده‌ایم که کثیری از فقهاء بر وجوب احتیاط فتوی نداده‌اند، بلکه به شدت رجحان و استحباب شدید فتوی داده‌اند، (به کتاب تلقیح صناعی از این حقیر مراجعه شود).»

ضمن تقدیر از نگارش کتابی در مسئله مستحدثه تلقیح مصنوعی، جسارتا عرض می شود آنچه در کتابتان اثبات کرده اید «اجماعی نبودن و عدم وجوب احتیاط در فروج» است، نه «عدم وجوب احتیاط در امور مهمه». نقل عبارات متعدد فقهای قائل به وجوب احتیاط و قائل به مطلوبیت احتیاط در فروج و نقد روایات لزوم احتیاط در فروج تمام مطلب شما در کتاب یادشده است. شما کلمه ای در باب عدم لزوم احتیاط در امور مهمه بحث نکرده اید چه برسد به اینکه آنرا اثبات کرده باشید.

بلکه بر عکس، خودتان به تفاوت دماء و فروج اذعان کرده و گفته اید:«آری، در باب دماء چون قصاص و قتل و یا اجرای حدّ منوط به احراز برخی از عناوین وجودی است، از این جهت مادامی که آن عناوین وجودی را احراز نکنیم ، نمی توانیم به جواز قتل یا قصاص حکم کنیم. امّا در باب نکاح یا فروج چنین خصوصیّتی وجود ندارد.» (ص ۳۲) منبع تفاوت مذکور این سخن محقق نائینی است: «إنّ أصالــة الحلّ غیر جاریــة فی الأموال، بل اللازم هو الاحتیاط، کالدماء والفروج ، وقد قرب ذلک بالقاعدة المعروفــة عنه (أنّ کلّ حکم ترخیصیّ علّق علی أمر وجودیّ فمع عدم إحراز ذلک الأمر یلزم الحکم بالعدم).» (حسین حلی، دلیل العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۰۳) در پاسختان نیز به ویژگی اختصاصی دم در حکومت بر عناوین ثانویه از جمله تقیه اذعان کرده اید که «اذا بلغت الدم فلا تقیــة».

واضح است که بین فروج و دماء بجز اینکه در کلمات برخی فقها تحت عنوان انتزاعی «امور مهمه» یاد شده اند تلازمی نیست، و دماء به دلیل مختصات ویژه اش استقلالا موضوع لزوم احتیاط است، یعنی صرف نظر از عدم حجیت خبر واحد ثقه در امور مهمه، در دماء رعایت احتیاط واجب است. به عبارت دیگر کسانی هم که حجیت خبر واحد را منحصر به امور غیرمهمه نمی دانند به لزوم احتیاط در دماء قائلند. با این تفصیل مشخص شد ادعائی بی پایه و خلاف واقع فرموده اید.

بخش هشتم. صدور فتاوای اعدام مرتد و سابّ النبی «وهن اسلام» است

در این بخش چهار مطلب مورد بحث قرار می گیرد.

یکم. وهن اسلام یعنی ارائه چهره ای خشن و منفور و سبعانه و بدور از رحمت از اسلام

در نقد اعتراض من در موهون بودن اینگونه فتاوی نوشته اید: ملاک در وهن چیست؟ چهار احتمال مطرح کرده اید. سه احتمال نخست را نپذیرفته اید و بر اساس احتمال چهارم نتیجه گرفته اید که اینگونه فتاوی موهون نیستند: الف. عقلای عالم در جمیع ازمنه و امکنه آنرا نپذیرند. در نقد این احتمال گفته اید: اولا اهانت به پیامبر مورد احترام بیش از یک میلیارد انسان به نظر عقلا مستحق مجازات است. ثانیا بر فرض وجود چنین حکم عقلایی شارع حکم عقلا در مورد مرتد و ساب النبی را تخطئه کرده است. ب. طبع نوع انسانی از چنین کاری نفرت داشته باشد. در نقد این احتمال گفته اید: طبع انسانی از مجازات مرتد و اهانت کننده به پیامبر نفرت ندارد. ج. معیار وهن عدم مطابقت با میل افراد غیرمتدین است. در نقد این احتمال گفته اید: در این صورت اکثر احکام اسلامی اعم از عبادات و معاملات در نظر ایشان موهون است. د. ملاک وهن عملی است که فاقد هرگونه توجیه عقلی یا نقلی باشد. این فرض را معنای صحیح وهن دانسته اید. و بعد نتیجه گرفته اید که عقلا خداوند به عنوان مالک حقیقی انسان می تواند حکم مجازات دنیوی مرتد و ساب را صادر کند. این دو گروه هم عقلا استحقاق مجازات دارند. نوع حکم هم نقلا توسط شارع بیان شده است.

پاسخ: عنوان «وهن اسلام» همانند عنوان «ضروری اسلام » استنباط از مجموعه ادله است و در آیه و روایتی مذکور نیست. برای تشخیص مصادیق این عنوان در هر زمانی باید به عرف عقلای همان زمان مراجعه کرد، و کثیری از عقلای زمان ما اعم از دینداران و غیر دینداران موراد زیر را وهن اسلام می دانند: بردگی بویژه استرقاق زنان و کودکان مردانی که با مسلمانان در جنگند، رجم، قتل مرتد، در آتش سوزاندن و از کوه پرتاب کردن و آوار بر سر خراب کردن، به صلیب کشیدن، قطع دست و پای مخالف، قطع انگشتان دست، تازیانه، قصاص عضو مثلا درآوردن چشم و اسیدپاشی به صورت به عنوان مقابله به مثل، و کتک زدن زن توسط شوهر. اکثر موارد وهن اسلام مربوط به جزئیات است. جامع این مصادیق ارائه چهره ای خشن و منفور و سبعانه و بدور از رحمت از اسلام است که بجای تعظیم احکام الهی به نفرت و وحشت مردم از اسلام می انجامد. عنوان وهن اسلام حاکی از چنین معنایی است.

واضح است که این مصادیق در عرف گذشتگان موهون نبوده است. اما در قرون اخیر و بر اساس ذهنیت حاکم بر جهان معاصر اعم از متدین و غیرمتدین کسی مجازاتهای خشن را برنمی تابد. کلا دوران مجازاتهای بدنی گذشته است. زندان و محرومیتهای احتماعی و جرائم مالی جای مجازاتهای خشن فیزیکی را گرفته است. برده داری بویژه برده کردن زنان و کودکان یقینا موهون و ناموجه است. اگر این امور مطابق عقلانیت گذشته موجه بوده است بر اساس عقلانیت امروز موجه نیست. مراد از عقلانیت حکم عقل مستقل نیست، بنای عقلا بما هم عقلا در دوران معاصر است. بله بنای عقلای در طول قرون و اعصار متحول شده است، نمونه اش مسئله برده داری و مجازات فیزیکی است. طبع عقلائی انسان معاصر امور یادشده را موهون می شناسد. اجرای احکامی که طبع عقلائی انسان معاصر از آنها می گریزد، بنام اسلام، وهن اسلام خوانده می شود.

اگر موارد موهون در زمانه ای افزایش یابد معنای ان این است که در آن زمانه توجیه عقلائی اسلام کاهش یافته است و بتدریج شکاف دینداری و عقلانیت عمیق تر می شود. در چنین تقابل عنیفی سه احتمال مطرح است: اول. بناهای عقلائی از مسیر حق منحرف شده اند. دوم. تفاسیر و تعابیر دینی ما نادرست بوده اند. سوم. هر دو قابل اعتماد نیستند. بیشک حکم کلی در همه موارد صحیح نیست. در هر حوزه ای باید بنای عقلا و مبنای تفاسیر دینی را سنجید. راقم در چند حوزه تحقیقات اندکی کرده است. نتیجه تحقیق در حوزه حقوق بشر را گزارش می کنم. کلیه مصادیقی که در سطور قبل اشاره شد در حوزه حقوق بشر است. با صراحت نوشته ام در این حوزه بنای عقلای معاصر بر فتاوای فقهای قرون ماضیه رجحان دارد.(۱۰) مرجوح حکم الله نیست تا معرکه بگیرید و با صدای بلند شعار بدهید که به حکم الله اهانت شد. مرجوح حکم الله ظاهری است که به مذهب مخطّئه که مختار فقه جعفری است تلازمی با حکم الله واقعی ندارد. بنای عقلا قرینه دست کشیدن از اینگونه فتاوای موهون می شود. نفس وجود منابعی برای اینگونه فتاوا در کتاب و سنت قدح کتاب و سنت نیست. این احکام در زمینه و زمانه دیگری موجه بوده اند. نقصی اگر هست به فقیهانی است که آیات و روایات را از زمینه خود خارج کرده و بدون لحاظ تاریخیت در عموم و اطلاق و دوام آنها داد سخن داده اند. اگر فتوای شیخ مفید و طوسی و محققین و شهیدین (رضوان الله علیهم) در زمان خودشان وافی به مقصود و موجه بوده است، تکرار آنها در زمانه ای که بنای عقلاو شرائط زمانی مکانی در بسیاری موارد با زمانه آنها تغییر کرده است تقلیدی غیر موجه است. نقل اقوال گذشتگان و جای احوط و اولی را عوض کردن که نامش اجتهاد نیست.

در مورد سبّ النبی، اهانت به هر انسانی زشت است، اهانت به پیامبر یک چهارم آدمیان کره زمین زشت تر. به مقدسات ادیان باید احترام گذاشت. اهانت و شتم و سبّ ناپسند است و برخی مراتب آن مشمول مجازات هم می تواند باشد. اما مجازات اهانت و شتم و سبّ در دنیای معاصر اعدام و هدر بودن دم نیست، آن هم توسط هر شنونده ای خارج از محکمه و ضابطین قضائی. عظمت پیامبر رحمت (ص) را با این گونه طرق خشن و ناموجه نمی توان تحصیل کرد. بنابراین در مجازات سبّ النبی آنچه موهون است حکم اعدام و هدر بودن دم برای هر سامعی است نه اصل مجازات منصفانه توسط محکمه صالحه.

در مورد ارتداد یعنی تغییر دین و خروج از اسلام با هر نیّتی (مادامی که تحت عنوان مجرمانه دیگری قرار نگیرد) هرگونه مجازات دنیوی موهون است، چه برسد به اعدام و حبس ابد با اعمال شاقه و تنبیه بدنی در اوقات نمازهای پنج گانه. بنای عقلای معاصر هر گونه مجازات دنیوی بر ارتداد را نفی حق ذاتی آزادی عقیده و مذهب می داند. در اینجا مناقشه در اصل مجازات (دنیوی) است و بالتبع جواز اجرای حکم اعدام و مهدورالدم بودن برای هر که دسترسی دارد محل مناقشات جدی تری است.

دوم. وهن به عنوان ثانوی، وهن به عنوان اولی

دوم. وهن به عنوان ثانوی مانع اجرای حکم موهون است و به عنوان اولی قرینه خطای در استنباط به گمان خود کوشیده اید غافلان را متذکر این دقیقه کنید که: «عنوان وهن از عناوین ثانویه است. عناوین ثانویه در برخی موارد اعنبار ندارد. عنوان ثانویه وهن در مواردی که شدت و غلظت با کفار موضوعیت دارد اثری ندارد. در مورد مرتد مسئله همینگونه است. حکم رجم اگر موجب وهن دین شود می توان آنرا موقتا تعطیل کرد اما حکمی را که در ذات و ماهیّت آن، برخورد شدید با کفار و منحرفین است، و کفار و مشرکین از آن ابا دارند و موجب تنفر و دوری آنان می‌شود، نمی‌توان محدود به این عنوان نمود.»

پاسخ: موهون شدن یک حکم دو گونه می تواند تفسیر شود: اول، عنوان ثانوی. اجرای حکم مادامی که وهن اسلام محسوب می شود متوقف می شود، اصل حکم بجای خود باقی است، اما اجرایش موقتا متوقف می شود. با توجه به مشکلاتی که اجرای حکم رجم بعد از انتشار بین المللی فیلمهای آن برای مسلمانان آفرید بسیاری از روحانیون مسئول در جمهوری اسلامی با درک مفاسد رجم برای آبروی اسلام در دنیا معاصر اجرای آنرا متوقف کردند. گفته شده که از مرحوم آیت الله خمینی نیز در توقف اجرای حکم استیذان شد و ایشان موافقت کرد. آیا به همین شیوه نمی توان اجرای حکم اعدام مرتد و سابّ النبی را متوقف کرد؟ برخلاف شما پاسخ مثبت است. وجه آن این است که چه رجم، چه اعدام مرتد و سابّ النبی (از منظر فقیهان سنتی) حکم شرعی هستند. اجرای این حکم شرعی در ظرف حاضر زمانی به وهن اسلام می انجامد. حفظ آبروی اسلام در کل از اجرای یک حکم فرعی آن مهمتر است بلاشک. تا این مانع هست حکم اجرا نمی شود. تفاوت نهادن بین رجم و قتل مرتد و سابّ به اینکه دومی در ذات و ماهیت خود برخورد با کفار و منحرفین است، تمسک به حکمت ظنی است که لایعتمد علیه الفقیه. اگر قرار به چنین حکمت تراشی هایی باشد ذات و ماهیت رجم شدت و غلظت حد مشتغلان اعمال منافی عفت برای عبرت دیگران است. واضح است که بحث از ذات و ماهیت افعال بحثی استحسانی است که ابواب فقه جعفری بروی آن مسدود است.

شیخنا الاستاد (رضوان الله علیه) قائل به مانعیت وهن به عنوان حکم ثانوی از اجرای حکم بودند. لذا در توقف اجرای حدود در صورتی که باعث وهن اسلام شود تصریح کرده اند: «ممکن است بعضی از مجازات ها به خاطر عدم تبیین درست از اهداف آن یا عدم اجرای صحیح آن، موجب بدبینی به اصل شریعت و وهن آن گردد، در چنین فرضی از اجرای آن، هرچند به طور موقت و تا زمان تبیین فلسفه حکم و آماده شدن محیط، باید خودداری شود... اگر اجرای حد در زمان یا مکان خاصی عوارض منفی برای فرد یا جامعه اسلامی در پی داشته باشد موقتا باید ترک شود.» (منتظری، پاسخ به پرسشهایی پیرامون مجازاتهای اسلامی و حقوق بشر، ص ۳۵) «اجرای حدود گرچه منافع بیشماری را برای جامعه در شرایط طبیعی در صورتی که جرم از راههای شرعی به اثبات رسیده باشد- به همراه دارد ... ولی اگر در شرایط خاصی مصلحت اقوی در ترک آن باشد، حاکم مسلمین می‌تواند آن را ترک نماید. در موثقــة غیاث بن ابراهیم از حضرت امیر(ع) آمده است : "لا أقیم علی رجل حدا بأرض العدو حتی یخرج منها مخافــة أن تحمله الحمیــة فیلحق بالعدو." و در فرض مذکور در سؤال اگر اقامه برخی حدود با کیفیت ویژه آن در منطقه ای خاص یا در همه مناطق و یا در برهه ای از زمان موجب تنفر افکار عمومی از اسلام و احکام آن و در نتیجه تضعیف اساس دین گردد، حاکم مسلمین یا متولی حوزه قضا می‌تواند - بلکه موظف است - اقامه آن حد را تا زمان توجیه افکار عمومی نسبت به مقررات و حدود اسلامی و علت وضع آنها تعطیل نماید.»(پیشین، ۱۰۳-۱۰۲)

دوم. عنوان اولی. به این معنی که در ظرف تحول بنای عقلا وهن متوجه اصل حکم شرعی سابق است نه اجرای آن در زمان و مکانی خاص. مجازات دنیوی مرتد بویژه قتل وی بالاخص هدر بودن دم برای هر شنونده ای فی حد نفسه موهون است، به این معنی که در استنباط چنین حکمی از اساس خطا صورت گرفته است. اگر هم خطا صورت نگرفته باشد به هر حال مخصوص به زمانی بوده است که اینگونه برخوردها متعارف بوده است، واضح است که امروزه چنین نیست، یعنی در فرض اخیر حکم موقت و موسمی بوده است.

شارع برای تغییر دین هیچ مجازات دنیوی و برای خطا در تحقیق هیچ مجازاتی اعم از دنیوی و اخروی در نظر نگرفته است. ارتداد ناشی از جحد و عناد البته در محضر خدای عادل مجازات اخروی شدیدی دارد. بر این اساس ظهور یقینی وهن اماره به سر آمدن مدت اعتبار حکم پیشین یا نسخ آن است. روایات قتل مرتد حتی اگر مبنای حجیت سیره عقلا در حجیت خبر واحد در امور غیر مهمه هم پذیرفته نشده باشد با ورود ادله حرمت وهن به عنوان اولی از اعتبار ساقط می شوند. راقم وهن را به عنوان اولی قرینه در خطای استنباط حکم اعدام مرتد از ادله می شناسد.

سوم. دوری اجتهاد مصطلح از موازین پیامبر رحمت

الف. در پاسخ به این پرسش من که این گونه فتاوا با موازین پیامبر رحمت چه تناسبی دارد؟ نوشته اید: «چنین تعابیر و عباراتی دور از شأن اجتهاد و صناعت استدلال فقهی است و بیشتر شبیه به یک شعار است.... پیامبر رحمت را درست تفسیر ننموده‌اند، او رحمت است برای مجموعه بشریت و نوع مردم، نه برای هر فرد به صورت مستقل و جداگانه.»

راست گفته اید «موازین» پیامبر رحمت دور از شأن اجتهاد و صناعت استدلال فقهی موجود است و رعایت چنین موازینی بیشتر شبیه به یک شعار است. و دقیقا راز عقب ماندگی این فقه همین دوری از موازین پیامبر رحمت (ص) است. پیامبر رحمت به حق فرمود وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَـذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا (فرقان ۳۰) «و پیامبر عرضه داشت: «پروردگارا! قوم من قرآن را رها کردند». مهجوریت قرآن از شئون اجتهاد و صناعت فقهی موجود است. در این قرآن انسان کرامت دارد. کرامت نوع انسان با ذی حق بودن انسان از آن حیث که انسان است تلازم دارد. محق بودن انسان از آن حیث که انسان است ماقبل دینی است. این حق با اختیار این دین و فرو نهادن آن دین نه سلب می شود نه افزوده و کم می شود. آنچنانکه هوا و آفتاب در اختیار همگان است و کفر و اسلام در بهره وری از آن دخالتی ندارد. می بینید این موازین چقدر از آنچه که شما اجتهاد و فقاهت می نامیدش دور است!

ثانیا احکام دین هم از مجموعه آیات و موازین سنت استنباط می شوند این همان روح قرآن است نه از روایات و آیات منتزع از مجموعه.

ب. ادعا کرده اید: «این حکم لزوم قتل مرتد وسابّ النبی از صدر اسلام تا کنون مطرح بوده است و در هیچ زمانی موجب مشوه کردن چهره اسلام نبوده است، از زمانی که ادعای کشورهای استعمارگر نسبت به حقوق بشر مطرح شد و در واقع مخالفت آنان با اسلام آغاز شد نسبت به چنین حکمی فریاد برآوردند و گفتند این چه حکمی است؟ این اعتراض با اغراض و انگیزه‌های آنان و با تبلیغات سوء و غیر صحیحی که نسبت به دین دارند به اینجا منتهی شد که احکام اسلام را معارض با عقل و آزادی و کرامت قرار دهند. چرا باید ما مسلمانان ساده باوری کنیم و فریب این عناوین را بخوریم.»

پاسخ: اینگونه فتاوی از زمانی مورد انتقاد واقع شده اند که درک انسان از عالم و آدم عوض شده است. این تغییر درک البته به پیشرفتهای علمی و تکنولوژیک هم منجر شده که نتیجه آن قدرت نظامی و اقتصادی و سیاسی هم بوده است. تمدن جدید غرب دو رویه دارد: علم و استعمار.(۱۱) هر دو رویه واقعیت دارد و هیچکدام را نمی توان نادیده گرفت. حقوق بشر کشف اخلاقی انسان جدید است که می تواند مثل هر امر نیکوی دیگری ابزار دست استعمار هم قرار گیرد. اینکه ابرقدرتها از حقوق بشر استفاده ابزاری کرده یا می کنند هرگز نباید مانع از پذیرش این حقیقت شود که عالمان و فقیهان ما از این حقوق فطری و خداداد غفلت کرده بودند و در استنباط خود از تکالیف الهی این حقوق را در نظر نگرفته بودند. آیا چون مبتکران اولیه فلسفه و منطق یونانیان نامسلمان بوده اند باید کار علمی آنها را سؤر کفار نامید و خود را از آن محروم کرد؟ این مبنای علوی که «خذ الحق ولو من اهل النفاق» را فراموش کرده اید؟ مگر شعار سلف صالح ما «نحن ابناء الدلیل» نبود؟ مگر مولای ما نفرمود «انظر الی ماقال و لا تنظر الی من قال»؟ مگر امام علی (ع) نفرمود: خُذِ الْحِكْمَـةَ اَنّی کانَتْ، فَاِنَّ الْحِكْمَـةَ تَكُونُ فی صَدْرِ الْمُنافِقِ فَتَلَجْلَجُ فی صَدْرِهِ حَتّی تَخْرُجَ فَتَسْكُنَ اِلی صَواحِبِها فی صَدْرِ الْمُؤْمِنِ. حکمت را هر جا هست فرا گیرید، که حکمت در سینه منافق هم هست، در آنجا قرار نمی گیرد تا بیرون آید و در سینه مـؤمن بـا دیگـر یـارانـش آرام گیـرد. (نهج البلاغه، حکمت ۷۹) و قال (ع): الْحِكْمَـةُ ضالَّـةُ الْمُؤْمِنِ، فَخُذِ الْحِكْمَـةَ وَ لَوْ مِنْ اَهْلِ النِّفاقِ. حکمت گمشده مؤمن است، پس حکمت را فراگیر گرچه از اهل نفاق باشد. (نهج البلاغه، حکمت ۸۰) حق را پذیرفتن ولو غیر مسلمانان آنرا کشف کرده باشند ساده باوری نیست. حقیقت جغرافیا ندارد. عالم به زمانه باشید تا لوابس به شما هجوم نیاورد. برای عرفیات عصر نزول قداست قائل نباشید. احکام طریق وصول به غایات متعالی دین هستند. باید برای تحصیل آن غایات کوشید.

چهارم. کفر و ارتداد شرعا مجازات دنیوی ندارد

الف. تذکر داده اید: «برای معرفی اسلام باید جامعیت این دین را در برنامه داشتن آن در همه ابعاد، ترویج عقل و علم و اخلاق و دخالت در امور اجتماعی و سیاسی و تدبیر جامعه ذکر نمود، اینها راه‌های معرفی دین اسلام است. چرا بیان نمی‌کنید که اسلام در مورد کافر اصلی که از اول تا آخر بر کفر خود بماند چنین حکمی یعنی وجوب قتل ندارد؟»

پاسخ: اولا به مبنای صحیحی اشاره کرده اید: جامعیت اسلام را در حین معرفی اسلام باید در نظر داشت. بر همین مبنا صریحا می پرسم آیا در حین استنباط نباید این جامعیت را در نظر گرفت؟ اگر فقیه در حین استنباط به غایات متعالی دین از قبیل رحمت و کرامت انسان و نگاه مصلحانه به عالم و آدم توجه می کرد و خود را منحصر در چند روایت مرتبط نمی کرد و آیات و روایات را در متن تاریخی خود مطالعه می کرد و عنایت می کرد که احکام شرعی وسائل نیل به آن اهداف متعالی دینی هستند فتاوای مهدور الدم بودن مرتد صادر نمی شد. اگر مسلمات حقوقی و اجتماعی و اخلاقی در حین استخراج حکم از منابع لحاظ می شد بدون امکان دفاع متهم حکم غیابی اعدام صادر نمی شد. می بینید توجه به جامعیت اسلام چه نتایج نیکوئی دارد و شما چقدر با این نتایج فاصله دارید؟

ثانیا، اینکه کافر اصلی از حق حیات برخوردار است قرینه خوبی است که مرتد که اخیرا کافر شده است نیز از این حق برخوردار باشد. اصولا حق حیات ربطی به عقیده ندارد. عقیده هرچه هست درست و غلط در دنیا نه مستوجب برخورداری از مزیتی است نه مستحق عقوبتی. نتایج صحت و سقم عقیده در آخرت بروز می کند. آنچه مدار مجازات دنیوی است عمل مجرمانه است،

حتی هر گناه شرعی مجازات دنیوی ندارد. بحث من دقیقا بر این نکته متمرکز است که ارتداد یعنی خروج از اسلام با هر نیتی شرعا مجازات دنیوی ندارد، چه برسد به اعدام. همچنانکه مسلمان نشدن و بر کفر اصلی ماندن مجازات دنیوی ندارد. در هیچ محکمه صالحه ای نمی توان فردی را به دلیل مسلمان نشدن یا از اسلام بیرون آمدن محاکمه و مجازات کرد. این ادعای من مستند به ادله معتبر قرأنی، روائی و عقلی است، به شرحی که آمد و خواهد آمد.

ب. پرسیده اید «آیا از نظر فرهنگ قرآن مرتد بدتر و پست‌تر از کافر نیست؟» پاسخ منفی است. مهم سوء عاقبت است نه پیشینه. انکار حق ضلالت است چه از آغاز چه در انجام. اینگونه استحسانات ظنی مقبول فرهنگ قرآن و مکتب اهل بیت پیامبر (ص) نیست.

دوباره متذکر شده اید: «باید توجه کرد که چه فرقی بین مرتد و بین کسی که بر کفر اصلی خود باقی بماند هست و چرا در اسلام عقوبت قتل نسبت به کافری که استمرار در کفر دارد مطرح نیست. سرّ این مطلب در همین است که کسی که لباس اسلام را بر تن کند و خود را در دائره مسلمانان قرار دهد با اظهار ارتداد، اعلام جنگ با اسلام را نموده و طبیعی است که باید با او برخورد تند شود، بر خلاف کافری که استمرار در کفر دارد.»

پاسخ: اولا اینها استحسانات ظنی است.

ثانیا. کسی که از اسلام می خواهد خارج شود و زحمتش را کم کند چه اعلان جنگی با اسلام داده است که باید با او برخورد تند شود؟ شاید در دوره‌ی شکل‌گیری اولین جامعه‌ی مسلمانان و آن هم در فرهنگ و مناسبات قبیله‌ای هزار و چهار صد سال پیش بخشی از حجاز چنین بوده است، اما بی‌تردید الآن قرن‌ها ست که دیگر چنین نیست.

ثالثاً، اعلان جنگ از عناوین عرفی است نه از عناوین شرعی و تعبدی، و از نظر عرف نسبت این عنوان با عنوان ارتداد عموم و خصوص من وجه است. سؤال این است که اگر شما بر این باورید که فلسفه صدور حکم مرتد یا موضوع واقعی آن مجازات اعلان جنگ به اسلام است، چرا به قاعده تناسب حکم و موضع تمسک نمی‌کنید و از عنوان ارتداد رفع ید نمی کنید و عنوان اعلان جنگ را به جای ان نمی نشانید و به جای اینکه به قتل مرتد حکم کنید به وجوب جنگیدن و جهاد با کسانی که با اسلام اعلان جنگ می کنند حکم نمی کنید؟

بخش نهم: تبدّل موضوع مرتد و نقد دائمی بودن حکم قتل مرتد و سابّ النبی

در این بخش چهار مطلب مورد بحث قرار می گیرد.

یک. طرق احراز دائمی بودن حکم

مکررا ادعا کرده اید: «وجوب قتل مرتد یک قانون مسلّم الهی است.» سپس ادعا کرده اید: «وجوب قتل مرتد از احکام مسلّم و قطعی در دین اسلام است. باید توجه داشت که این روایات از خصوص امیرالمؤمنین(ع) و دوران حکومت آن حضرت و یا خصوص زمان حکومت پیامبر(ص) نقل نشده تا احتمال داده شود که وجوب قتل مرتد یک حکم سیاسی یا حکومتی منحصر در زمان خاص بوده، بلکه از ائمه معصومین(ع) مانند امام باقر، امام صادق، امام کاظم و امام رضا(ع) نقل شده است این امر کاشف از آن است که حکم مرتد به عنوان یک حکم دائمی مستمر تا روز قیامت است، این روایات به عنوان قضیه حقیقیه و یک قاعده کلی حکم مرتد را بیان فرموده‌اند.»

پاسخ: اولا، چنانکه گذشت وجوب قتل مرتد حکم الله ظاهری استنباط شده توسط برخی از فقیهان محترم بوده است و فقیهان برجسته ای هم نظر متفاوتی ابراز کرده اند. در مسئله اختلافی ادعای حکم الله واقعی و قانون مسلّم الهی ادعائی گزاف و خلاف دلیل است.

ثانیا، حکم شرعی موقت منحصر در احکام سیاسی و حکومتی نیست. هیچ دلیلی بر انحصار احکام منسوخ و موقت در احکام سیاسی و حکومتی در دست نیست. آیا برده داری و توابع آن حکم سیاسی و حکومتی بوده است؟

ثالثا، احراز دائمی و مستمر بودن یک حکم به این آسانی نیست. طرق زیر برای این مهم محتمل است:

طریق اول. اطلاق دلیل حکم از حیث عدم تقیید به زمان. این شرط لازم هست، اما یقینا کافی نیست. چرا که قابل اثبات نیست که در همه این مورد شارع در مقام بیان بوده است. و بدون مقدمات حکمت اطلاقی اثبات نمی شود.

طریق دوم. اشتراک کلیه مکلفین با مخاطبین حکم. این قاعده فرع بر مستمر بودن و دائمی بودن آن است. به عبارت دیگر حکم دائمی خطاب به حاضرین در مورد غائبین هم حجت است. اما بحث در دائمی بودن حکم است.

طریق سوم. تمسک به ادله ختم نبوت و عمومات اینکه رسالت حضرت ختمی مرتبت (ص) برای همه عالمین است. رسالت جهان شمول و زمان شمول حضرت محمد بن عبدالله (ص) که الفبای اسلام است ملازم است با اینکه هر آنچه رسول الله (ص) به عنوان حکم الله دائمی ابلاغ فرموده اند، پذیرفته شود. اما معنایش این نیست که هر حکم انتسابی ظنّی به ایشان حکم الله

دائمی است. به عبارت دیگر در عین پذیرش رسالت حضرت ختمی مرتبت (ص) دوام و استمرار تک تک تشریعات نبوی نیاز به اثبات موردی دارد و اصل ختم نبوت دلیل بر دوام همه تشریعات نبوی نیست. بعلاوه امور متغیر در تشریعات نبوی کم نیست.

طریق چهارم. تمسک به جاودان بودن معجزه قرآن کریم. اولا، این طریق نهایتا به درد احکام موجود در قرآن می خورد نه کل احکام شرعی، بعلاوه با اتکاء به آیاتی از قبیل «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» (الحشر ۷) نمی توان استمرار و دوام تشریعات نبوی را نتیجه گرفت چرا که نتیجه تابع اخسّ مقدمتین است و محدودیتهای طریق سوم در این مورد نیز صادق است. ثانیا در اصل اعجاز قرآن کریم تردیدی نیست. اما وجه اعجاز قرآن از آغاز مورد بحث بوده است. در نظریه صرفه سید مرتضی اعجاز قرآن از خارج از متن قرآن سرچشمه می گیرد و به اراده الهی بر عاجز کردن دیگران از آوردن مثل قرآن بازمی گردد. بنا بر اعجاز ادبی که قول اکثریت است جائی برای تمسک به اعجاز محتوائی باقی نمی ماند. بنا بر غیر از نظریه صرفه اینکه تک تک آیات اعجاز است یا مجموع آیات من حیث المجموع و نیز آیا اعجاز حجت برای حاضرین عصر رسالت بوده است یا برای ابد، نیازمند بحثهای دقیق علمی است. به هر حال اعجاز قرآن کریم دلیل بر دوام و استمرار احکام مصرح در آیات الاحکام نیست. ثالثا سبّ النبی و ارتداد فاقد مجازات دنیوی در قرآن کریم است.

طریق پنجم. تمسک به احادیثی از قبیل صحیحه زرارة «سألت أبا عبد الله (ع) عن الحلال والحرام فقال: حلال محمد حلال أبدا إلى يوم القيامـــة، وحرامه حرام أبدا إلى يوم القيامـــة، لا يكون غيره ولا يجئ غيره.» (کلینی، الکافی، ج ۱ ص ۵۸، ح ۱۹) "حلال محمد همیشه تا روز قیامت حلال است و حرام او همیشه تا قیامت حرام است، غیر آن نخواهد بود و غیر او نخواهد آمد."

اولا، استمرار و دوام احکام شرعیه از مبادی کلامی و مبانی اعتقادی احکام فقهی است. در مباحث اعتقادی و کلامی نیاز به یقین است و ظن ولو ظن معتبر کافی نیست. خبر واحد ثقه مفید ظن است و در مباحث اعتقادی حجت نیست.

ثانیا استمرار شریعت نبوی یقینا از امور مهم است. دلیل حجیت خبر واحد بنای عقلاست. عقلا در امور مهمه به خبر واحد ثقه اکتفا نمی کنند. با خبر واحد ثقه نمی توان امری به این اهمیت را اثبات کرد.

ثالثا، مفاد این حدیث بر فرض پذیرش آن منحصر بر تشریعات نبوی است که قرینه ای بر موقت بودن آنها نیست. به عبارت دیگر بر اساس این حدیث اصل بر دوام تشریعات نبوی است الا اینکه بر خلاف آن اثبات شود. لذا تشریعات ائمه هدی (ع) که در فقه شیعه اکثر جزئیات شرعی را در بر می گیرد شامل نمی شود.

رابعا، اگر موضوع حکم عوض شده باشد و به تبع آن حکم نیز تغییر کرده باشد، مشمول این حدیث نمی شود، چرا که درتغییر حکم به تبع موضوع حلالی حرام نشده است و بالعکس. در بحث ارتداد موضوع تغییر کرده است به تفصیلی که خواهد آمد.

دو. مقایسه دوام حکم قتل مرتد با دوام حکم استرقاق و برخی احکام جهاد

اگر احکام عبید و اماء که آیات قرآنی درباره ان کم نیست، روایات فراوانی درباره آن وارد شده است، و چند کتاب فقهی متکفل آن بوده در دوران ما بلاموضوع بلکه منسوخ می شود، به نحوی که حتی اگر مسلمانان قدرت اول جهان هم شوند، اسیران جنگی را به بردگی نمی گیرند و زنان مناطق مفتوحه را کنیز حساب نمی کنند، اگر بسیاری از احکام جهاد که آیات فراوانی در

جزئیات ان نازل شده و روایات متعددی در تشریح آن جزئیات وارد شده است، و فصل مشبعی از کتب فقهی تا قرون میانه به آن اختصاص داده می شده است، در دوران ما به دلیل تحول در اسلحه جنگی و مناسبات بین المللی و حقوق جنگ بلاموضوع شده است، و بلاموضوع شدن احکام عبید و اماء از بنیاد همانند برخی احکام جهاد در دوران ما جائی هم بر نخورده، چرا نگران بلاموضوع شدن بخش بسیار کوچکی بنام حکم قتل مرتد و ساب النبی (ص) و مهدورالدم بودن آنها باشیم؟ مگر بر احکام عبید و اماء آیات قرآن و روایات معتبره و اجماع اقامه نشده بود بحدی که به نظر برخی ضروری دین شمرده می شد؟ آیا بلاموضوع شدن آن احکام خللی به کتاب و سنت و شریعت وارد کرد؟ احکام عبید و اماء و عتق و استیلاد و مکاتبه برآورنده نیازهای یک دوران خاص از زندگی بشری بود. با سپری شدن آن دوران و انتفای موضوع احکام شرعیش نیز به بایگانی سپرده شد. و کسی نگفت «حلال محمد حلال الی یوم القیامـــة» نقض شد یا اعجاز قرآن زیر سوال رفت یا با اجماع امت مخالفت شد.

بلاموضوع شدن حکم قتل مرتد که فاقد هرگونه مستند قرآنی است و مشکلات روایات آن و اجماع مبتنی بر آن روایات به تفصیل گذشت، در دورانی که بنای عقلا و شرائط زمانی مکانی متحول شده است، به مراتب از بلاموضوع شدن یا نسخ رقیت انسان ساده تر است. همچنانکه حریت انسان لازمه کرامت ذاتی اوست و رقیت وی منافی آن کرامت است، لذا احدی را نمی توان تحت هیچ شرائطی به بردگی و رقیّت کشید، آزادی دین و عدم اکراه در آن و داخل شدن و خارج شدن آزادانه از دین نیز از لوازم لاینفک کرامت انسان است، و احدی را نمی توان به دلیل گزینش دین ناقص یا عقیده باطل در این دنیا مواخذه یا مجازات کرد. دین ناقص یا عقیده باطل جرم نیست تا مشمول مجازات شود. آری انتخاب دین ناقص یا عقیده باطل فرد را از وصول به کمالات دین حق و عقیده صحیح محروم می کند و در قیامت نیز اگر با عناد و حجد حق را زیر پا گذاشته باشد توسط خداوند عادل مجارات می شود. دنیا دار عمل است نه مجازات. نه کفر و نفاق مجازات دنیوی دارد نه ارتداد از دین حق.

قوت بنای عقلا در حقوق و کرامت ذاتی انسان و آزادی دین و عقیده به حدی است که اگر دین و آئینی در این دوران از برده داری و اعدام مرتد دفاع کند، چنین دین و آئینی به نقصان و عدم شناخت انسان و در نتیجه به حکیم نبودن خداوند متهم می شود و دیگر احکامش نیز با احتمال چنین نقیصه ای از چشم خواهد افتاد. حکم قتل مرتد حکم حرمت و نجاست زبیب مغلیّه (کشمش بادکرده در اثر جوش خوردن) نیست که پذیرش یا عدم پذیرش آن مشکلی برای دیانت ایجاد نکند. حکم قتل مرتد به زیر سوال بردن اعتبار اصل دین تمام می شود. مفتی می تواند بین این فتوی به حکم جزئی و موهون کردن اصل دین یکی را انتخاب کند.

با اینکه ادله جواز استرقاق از آیات و روایات معتبره و اجماع ظهور در ابدیت این احکام دارد، چرا فتوای آن صادر نمی شود؟ مشکل در این ادله نیست. این ادله در ظرف زمانی دیگری بدون مشکل کار می کرد و فتوای فقیهان در آن ظرف زمانی موجه بوده است. اما در این دوران که بنای عقلا در حوزه حقوق انسان بکلی دیگر شده است، فقیه نمی تواند با همان ادله، مشابه فتوای فقیه دیروز را صادر کند. معنای اجتهاد درک شرائط متفاوت این دو ظرف زمانی است. فقیهی که از درک شرائط جدید زمانی عاجز است و تقلید کورکورانه از فقیهان دوران سپری شده را پیشه خود ساخته است حصن اسلام نیست، وهن اسلام است. فرضا اگر حکم اعدام مرتد در دورانی که مجازات بدنی سکه رایج بوده و اعمال فشار و محدودیت برای دینداری مفید شمرده می شده اگر حکم اعدام مرتد موجه بوده است، در این دوران که بنای عقلا مجازات بدنی را برنمی تابد، و آزادی بستر رشد دینداری شمرده می شود حکم اعدام مرتد پذیرفته نیست.

سه. تبدّل موضوع مرتد از زمان اولیاء دین تا کنون

آیا موضوع مرتد در آیات و روایات و فتوای فقها با موضوع مورد بحث در دنیای معاصر و بنای عقلا یکی است؟ به نظر می رسد پاسخ منفی باشد. موضوع مرتد در روایات و کلمات فقها بیش از تغییر دین یا خروج از اسلام است و بار اضافی دارد. آن بار اضافی ملحق شدن به صف مخالفان اسلام یعنی مشرکان و کافران است. مرتد در آن دوران صرفا از اسلام خارج نمی شد، بعلاوه آنکه در جنگ تبلیغاتی علیه اسلام مشارکت می کرد با اعلام پیوستن به اردوی دشمنان اسلام وارد نوعی محاربه سیاسی فرهنگی و نظامی علیه مسلمانان می شد. در حالی که مرتد مورد بحث در بنای عقلای معاصر خروج از اسلام است بدون کلیه قیود یادشده بدون لحاظ قصد شخص. به عبارت دیگر ارتداد موضوع بنای عقلای معاصر از جمله آزادی های فرهنگی و دینی انسان است، اما ارتداد موضوع احکام شرعی از جمله جرایم سیاسی شبیه محاربه است، و این دو با هم تفاوت دارند.

ارتداد مطرح در قرآن کریم کوشش متخاصمانه کفار برای خارج کردن مسلمانان از دینشان و تبلیغات تصنعی برنامه ریزی شده و استفاده ابزاری از ارتداد برای ضربه زدن به حیثیت اسلام است. به عنوان نمونه به دو آیه زیر توجه کنید:

یَسْأَلُونَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِیهِ قُلْ قِتَالٌ فِیهِ کَبِیرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِیلِ اللّـهِ وَکُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَکْبَرُ عِندَ اللّـهِ وَالْفِتْنَـــةُ أَکْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا یَزَالُونَ یُقَاتِلُونَکُمْ حَتّی یَرُدُّوکُمْ عَن دِینِکُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن یَرْتَدِدْ مِنکُمْ عَن دِینِهِ فَیَمُتْ وَهُوَ کَافِرٌ فَأُولَـئِکَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِی الدُّنْیَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَـئِکَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِیهَا خَالِدُونَ (البقرة ۲۱۷) «از تو، در باره جنگ کردن در ماه حرام، سؤال می‌کنند؛ بگو: «جنگ در آن، (گناهی) بزرگ است؛ ولی جلوگیری از راه خدا (و گرایش مردم به آیین حق) و کفر ورزیدن نسبت به او و هتک احترام مسجد الحرام، و اخراج ساکنان آن، نزد خداوند مهمتر از آن است؛ و ایجاد فتنه، (و محیط نامساعد، که مردم را به کفر، تشویق و از ایمان بازمی‌دارد) حتّی از قتل بالاتر است. و مشرکان، پیوسته با شما می‌جنگند، تا اگر بتوانند شما را از آیینتان برگردانند؛ ولی کسی که از آیینش برگردد، و در حال کفر بمیرد، تمام اعمال نیک (گذشته) او، در دنیا و آخرت، برباد می‌رود؛ و آنان اهل دوزخند؛ و همیشه در آن خواهند بود.»

وَقَالَت طَّائِفَـــةٌ مِّنْ أَهْلِ الْکِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِی أُنزِلَ عَلَى الَّذِینَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاکْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ (آل عمران ۷۲) «و جمعی از اهل کتاب (از یهود) گفتند: «(بروید در ظاهر) به آنچه بر مؤمنان نازل شده، در آغاز روز ایمان بیاورید؛ و در پایان روز، کافر شوید (و باز گردید)! شاید آنها (از آیین خود) بازگردند! (زیرا شما را، اهل کتاب و آگاه از بشارات آسمانی پیشین می‌دانند؛ و این توطئه کافی است که آنها را متزلزل سازد).»

قران کریم که در مجازات محاربین – برهم زنندگان امنیت عمومی با سلاح – با صراحت و قاطعیت تعیین مجازات کرده است(المائده ۳۳) در ارتداد با کلیه قیود سیاسیش به حبط اعمال در دنیا و آخرت و عذاب خالد اخروی اکتفا کرده است.

نخستین کسانی که در تاریخ اسلام به عنوان مرتد به قتل رسیدند، مسلمانانی بودند که از پرداخت زکات به خلیفه اول خودداری کردند.(المبسوط، ج ۷ ص ۲۶۷) کشته شدن تعداد قابل توجهی از مسلمانان به عنوان ردّه این پرسش را در افکار عمومی مطرح کرد که مستند قتل ایشان چه بوده است؟ درست همانند پرسشی که پس از به قدرت رسیدن خلیفه اول مطرح شد وجه مشروعیت خلافت وی چیست؟ واضح بود که با آیات قرآن کریم هیچکدام از دو مسئله به شکلی که اتفاق افتاده بود قابل توجیه نبود. پاسخ پرسش اخیر واژه نوظهوری بنام اجماع و انتساب حدیث به پیامبر (ص) که «لاتجتمع امتی علی الخطاء» بود و پاسخ

به پرسش نخست انتساب حدیثی به پیامبر که «من بدّل دینه فاقتلوه». علی (ع) که باب علم نبی (ص) بود هیجکدام از دو حدیث یادشده را از پیامبر (ص) روایت نکرده است و در جوامع روایی معتبر شیعی چنین احادیثی از پیامبر (ص) نقل نشده است. حدیث «من بدّل دینه فاقتلوه» (صحیح بخاری ج ۴ ص ۷۵ و ج ۹ ص ۱۳۸) را صاحب مستدرک (ابواب حد مرتد باب ۱ ح ۲ ج ۱۸ ص ۱۶۳) از دعائم (ج ۲ ص ۴۸۰ ح ۱۷۱۷) نقل کرده است بی هیچ سندی.

رویه خلیفه اول نسبت به اهل ردّه در زمان دو خلیفه بعدی ادامه یافت. در آن دوران ارتداد خروج خشک و خالی از دین نبود، یقینا مخالفت عملی با حاکمیت را به همراه داشت. امام علی (ع) با فصاحت تمام از خشونت آکنده از خطای خلافت در دهه دوم هجری گلایه می کند: فَصَيَّرَها فی حَوْزَة خَشْناءَ، يَغْلُظُ كَلْمُها، وَ يَخْشُنُ مَسُّها، وَ يَكْثُرُ الْعِثارُ فيها، وَ الاِعْتِذارُ مِنْها. (نهج البلاغه، خطبه ۳) «...حکومت را به فضایی خشن کشانیده، و به کسی رسید که کلامش درشت، و همراهی با او دشوار، و لغزشهایش فراوان، و معذرت خواهیش زیاد بود.» اعدام مرتد و سابّ از مصادیق خشونت مورد ملامت می تواند باشد. در زمان حکومت امام علی (ع) هیج سند معتبری در ادامه سیاست خلفای پیشین در زمینه قتل اهل ردّه و قتل مرتد در دست نیست. امیرالمؤمنین (ع) هرگز مخالفان مسلح خود از ناکثین جمل و مارقین نهروان و قاسطین شام را مرتد نخواند. در صحیحه مسعدة بن زیاد امام جعفر صادق (ع) ار پدرش امام محمد باقر (ع) روایت می کند: ان علیا (ع) لم یکن ینسب أحدا من أهل حربه إلی الشرک ولا إلی النفاق، ولکنه کان یقول: هم إخواننا بغوا علینا. (قرب الاسناد، ص ۴۵، وسائل الشیعــة، ابواب جهاد العدو و ما یناسبه، باب ۲۶، حدیث ۱۰، ج ۱۵، ص ۸۳) امام علی (ع) هرگز کسانی را که [در زمان حکومتش] با آنها می جنگید به شرک و نفاق متهم نکرد، بلکه می فرمود «آنان برادران ما هستند که بر ما ستم کردند.» سیاست قتل مرتد در زمان خلفای اموی و عباسی با شدت ادامه یافت. اما همراهی ائمه اطهار (ع) با چنین سیاستی یا صدور حکم قتل مرتد از جانب ایشان فاقد هرگونه سند معتبر است.

حکم قتل مرتد از فقه اهل سنت به فقه شیعه راه یافت. در برخی کتب فقهی فقهای اقدم همانند الهدایــة شیخ صدوق، الانتصار سید مرتضی و المراسم سلار دیلمی حکم مجازات مرتد حداقل به عنوان یک مسئله مستقل فقهی مورد بحث واقع نشده است. برخی اصحاب مسائل مرتد را در ضمن کتاب جهاد آورده اند که موید قرائن یادشده در موضوع مرتد است (قرائنی که نشان می دهد ارتداد در آن زمان صرف خروج از دین نبوده است، بلکه همراه با ارتکاب جرائمی دیگر بوده است)، همانند ابوالصلاح حلبی (الکافی ص ۲۵۰)، قطب الدین بیهقی کیدری (اصباح الشیعــة ص ۱۹۱)، علاء الدین حلبی (اشارة السبق ص ۱۴۴)، یحی بن سعید (الجامع للشرایع ص ۲۴۰) و شیخ طوسی در کتاب قتال اهل رده (الخلاف، ج ۵ ص ۵۰۱–۵۰۵ و المبسوط ،ج ۸ ص ۷۱–۷۴). در برخی کتب فقهی شیعه که حکم قتل مرتد مطرح می شود اغلب مستندات آن روایات نبوی اهل سنت است، به عنوان مثال شیخ طوسی در المبسوط (ج ۷ ص ۲۸۱ و ج ۸ ص ۷۱، الخلاف ج ۵ ص ۳۵۱) و شهید اول (الدروس ج ۲ ص ۵۲). به عنوان نمونه به عبارات اول کتاب المرتد مبسوط شیخ الطائفه توجه فرمائید:

«[۱] وروی عن النبی (ص) أنه قال لا یحل دم امرئ مسلم إلا بإحدی ثلاث: کفر بعد إیمان، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغیر نفس، [۲] وروی عبد الله بن عباس أن النبی (ص) قال: من بدل دینه فاقتلوه. [۳] وروی أن معاذا قدم الیمن وبها أبو موسی الأشعری، فقیل له إن یهودیا أسلم ثم ارتد منذ شهرین فقال: والله لا جلست وفی بعضها لا نزلت حتی یقتل قضی رسول الله (ص) بذلک فقتل وعلیه إجماع الأمــة. [۴] وروی أن قوما قالوا لعلی (ع) أنت الله فأجج نارا فحرقهم فیها، فقال ابن عباس: لو کنت أنا لقتلتهم بالسیف، سمعت النبی (ص) یقول لا تعذبوا بعذاب الله، من بدل دینه فاقتلوه.[۵] فی هذه القضیــة قول علی (ع): لما رأیت الأمر أمرا منکرا * أججت ناری ودعوت قنبرا. [۶] وروی أن شیخا تنصر، فقال له علی علیه السلام ارتددت؟ فقال

نعم، فقال له لعلک أردت أن تصیب مالا ثم ترجع؟ قال: لا، قال لعلک ارتددت بسبب امرأة خطبتها فأبت علیک فأردت أن تتزوج بها ثم ترجع؟ قال: لا، قال فارجع قال لا حتی ألقی المسیح فقتله.» (مبسوط ج ۷ ص ۲۸۱) چهار روایت از شش روایت شیخ طوسی (صاحب دو کتاب از کتب ازبعه حدیث شیعه) منقول از جوامع روائی اهل سنت است. «من بدّل دینه فاقتلوه» روایت مدرسه خلفا از رسول اکرم (ص) است، اهل بیت نبی (ص) چنین روایتی از پیامبر (ص) نقل نکرده اند.

بتدریج حکم قتل مرتد از قیود سیاسی اولیه اش منتزع می شود و از تغییر دین با الحاق به دشمن و دیگر قیود سیاسی به صرف تغییر دین تقلیل می یابد. از قرن چهارم به بعد روایاتی درباره این موضوع البته جدا شده از قیودش از ائمه (ع) نقل می شود و قضایایی به ایشان نسبت داده می شود که اکثر آنها بی سند یا با اسناد مجهول و ضعیف هستند. بخش بزرگی از این روایات به غلو اختصاص دارد و شیوه مواجهه امیرالمومنین (ع) با غالیان. این روایات را با احتیاط بیشتر باید نگریست. صنعت جعل حدیث خلفای اموی در این مسئله بسیار فعال بوده اند آنچنانکه گذشت.

شیخنا الاستاد (رضوان الله تعالی علیه) احتمال تبدل موضوع را اینگونه مطرح کرده اند: «ارتداد افراد در آن روزگار صرف تغییر فکر و اندیشه نبوده است، بلکه هر کس از نظر فکری از اسلام خارج می‌شد یا یکی از مسلمانان را می‌کشت فورا به صف دشمن محارب با اسلام و پیامبر ملحق می‌شد تا در حمایت آنان قرار بگیرد. و در جوامع قبیله ای عادت دیرینه بر این بوده که هر کس و هر قومی برای حفاظت از خود ناچار بوده است با اشخاص و اقوام دیگری متحد و هم پیمان شود. و بنابراین چنین افرادی دشمن محارب محسوب می‌شدند.» (حکومت دینی و حقوق انسان، ص ۹۱) «موضوع ارتداد در عصر پیامبراکرم (ص) و حتی ائمه (ع) فراتر از تغییر عقیده و یا ابراز آن بوده است».(پیشین، ص ۱۳۲) «تعزیرات و حدود دارای مصالح غیبی و غیرقابل فهم برای بشر نمی باشد. و این معنا از قرائن و تعبیرات زیادی که در روایات مربوط به حدود و تعزیرات وارد شده است استفاده می‌شود. از این رو قبلا یادآوری شد که هدف اصلی از آنها همان تنبه مجرمین و اصلاح آنها می‌باشد و بعید است که مصالح غیبی غیرقابل فهم دیگری در آنها باشد. و از طرفی تحولات اجتماعی در علوم مربوط به جرم شناسی و نحوه پیش گیری از آنها و روان شناسی مجرمین و نحوه اصلاح و تربیت آنان پدید آمده است، به نحوی که دیگر شیوه های گذشته در جوامع کنونی آثار مورد نظر شارع را نخواهد داشت و چه بسا ممکن است گفته شود: با شیوه های جدید زودتر و بهتر هدف اصلی شارع از تشریع بعضی مجازات های رایج، محقق می‌شود. با توجه به جهات مذکور اگر فقیه توانست از ادله مربوطه چنین استنباطی بنماید، یعنی از آن جهت که مصالح و مفاسد بعضی احکام مذکور، که به منزله موضوع آنها می‌باشند، تغییر یافته و درحقیقت موضوع حکم تغییر یافته است، می‌تواند طبق تغییر مصالح و مفاسد و موضوع بعضی احکام ذکر شده به تغییر حکم نظر دهد. ولی باید کاملا مستند به آیات و روایات و ضوابط اجتهاد باشد، نه براساس تأثیر از جو و شرایط موجود.» (مجازتهای شرعی و حقوق بشر، ص ۸۶-۸۷)

اگر توضیحات یادشده نتواند تبدل موضوع مرتد را اثبات کند – که به نظر راقم سطور به خوبی اثبات می کند – قدر متیقن آن ایجاد شبهه در بقای موضوع است. قاعده درء (سقوط مجازات حد به مجرد شک و شبهه) اجازه اجرای استصحاب بقای موضوع و به تبع آن بقای حکم را نمی دهد و به امر مطاع رسول اکرم (ص) حدود به شبهات رفع می شود و چه شبهه ای اقوی از تبدّل موضوع؟

اما بحث مجازات مرگ برای سبّ النبی آنچنانکه از سید مرتضی نقل شد (الانتصار ص ۴۸۱) از منفردات امامیه است. در حقیقت از قرن چهارم که نوعی اندیشه غلو غیرافراطی در میان شیعیان نضج گرفت (۱۲) مجازات اعدام برای سابّ الولی پیش بینی شد و احادیثی نیز به عنوان مستند برای آن نقل شد. اعدام سابّ الولی بدون مجازات اعدام سابّ النبی موجّه نبود. از این رو فقهای شیعه در حکم اعدام سابّ النبی شدیدتر و یکپارچه تر از فقهای اهل سنت هستند.

چهار. ارتداد و آزادی اندیشه

الف. نوشته اید: «چرا ارتداد را نوعی اندیشه و مخالفت با آن را به عنوان عرصه رقابت اندیشه‌ها قرار داده‌اید؟ ارتداد نوعی انکار حقیقت غیر قابل انکار است. آورده‌اند که در عرصه اندیشه با منطق و جدال احسن و استدلال محکم باید وارد شد صحیح است، اما سؤال این است اگر شخصی همین روش را انکار کند شما چطور با او برخورد خواهید کرد؟ اگر کسی واضحات را منکر شود و این انکار او خطری برای سائرین داشته باشد عقل در این مورد چه حکمی می‌کند؟ انسان مرتد مریضی است که مرض او ـ یعنی انکار از روی هوی و هوس و حب به دنیا ـ موجب سرایت به دیگران و مجموعه دین است و باید چنین انسانی مجازات شود.»

پاسخ: اولا تغییر دین یا خروج از آن که در لسان فقهی از آن به ارتداد تعبیر می شود در عرف حقوق ذیل عنوان آزادی عقیده و دین طبقه بندی می شود، چه از اسلام و چه به اسلام. از منظر ما مسلمانان اسلام حقیقتی غیر قابل انکار است. دیگر ادیان نیز به دین خود چنین اعتقادی دارند. داور نهائی هم خداوند در روز بازپسین است. چرا حقانیت نفس الامری را با حقوق دنیوی خلط می کنید؟ بحث در حقوق دنیوی مرتد است نه در حقانیت باور وی. مدعیات کسی که از اسلام خارج شده را می باید نقد کرد و با ادله متقن بی اساسی آنها را عیان ساخت . همه سخن در این است که مجازات و اعدام دوای درد نیست و مستند معتبر دینی هم ندارد به تفصیلی که گفته شد، در دنیای معاصر نه تنها موثر نیست، بلکه نتیجه معکوس می دهد و به ضرر اسلام تمام می شود.

ثانیا، پرسیده اید اگر استدلال و جدال احسن و بحث منطقی ما را نپذیرفتند چه می کنم؟ پاسخ صریح من این است به کار فرهنگی خود ادامه می دهم و فضا و جوی می سازم که پشت پازنندگان به منطق و استدلال و جدال احسن بی اعتبار شوند و شنونده نداشت باشند. می کوشم در عرصه فرهنگی نبض تفکر را بدست گیرم و بی منطقان لجوج را به حاشیه بکشانم. صراحتا می گویم اعدام مخالف و منتقد و مرتد و معاند غلط است. در عرصه فرهنگی و سیاسی با شیوه های متناسب با این فضا باید عمل کرد، با اعدام و مجازات و داغ و درفش مشکلات فرهنگی سیاسی نه تنها حل نمی شود که تشدید هم می شود.

ثالثا، «هوی و هوس و حب به دنیا» که به نظر شما مجازات دارد، به لحاظ حقوقی چگونه قابل اثبات است؟ و مجازات دنیوی چنین جرمی مبتنی بر کدام مستند است؟

رابعا، اگر مرتد بیمار است باید معالجه شود، بیمار را مجازات نمی کنند. معالجه این بیماری نسخه فرهنگی می طلبد نه نسخه جزائی امنیتی. ضرورت انسان شناسی که لازمه اجتهاد بصیر است در این موارد بیشتر آشکار می شود. در دنیای معاصر که به کمک اینترنت و ماهواره و غیر آن اخبار به سرعت برق و باد منتشر می شود جداسازی جوامع به شیوه گذشته میسر نیست. چشمهایتان را بگشائید و متناسب با جهانی که در آن زندگی می کنید فتوا دهید.

خامسا، مناسب می دانم به نظر مرحوم شیخنا الاستاد در این زمینه اشاره کنم: «هر انسانی حق دارد عقیده خود را – صحیح یا غلط – بیان کند; ولی حق ندارد ضمن بیان اندیشه خود به اندیشه و عقیده دیگران و مقدسات آنان توهین نماید و یا مورد تحریف و افترا قرار دهد. اما صرف بازگشت یا تغییر دین و اندیشه اگر از روی عناد با حق مستلزم عناوین جزایی و کیفری نباشد، خود مستقلا نمی تواند مجازات کیفری دنیوی در پی داشته باشد. بنابراین مجرد اندیشه و اعتقاد، یا تغییر آن، و یا ابراز آن، و یا اطلاع از اندیشه و تفکری دیگر، حق هر انسانی است، و با هیچ یک از عناوین کیفری نظیر ارتداد، افساد، توهین، افترا و مانند آن مربوط نیست.» (منتظری، رساله حقوق، ص ۵۲)

ب. ضمنا اینکه در دنیای گذشته یهودیان و مسیحیان بنا بر کتب مقدسشان مرتد را مجازات و اعدام می کرده اند، صحیح است، اما آیا در قرون اخیر عالمان دینی یهود و مسیحیت در مجازات مرتد تجدید نظر نکرده اند؟ در کتاب آسمانی مسلمانان که هیچ مجازات دنیوی برای مرتد وجود ندارد، چرا فقهای مسلمان در فهم قرون وسطای یهود و مسیحیت درجا بزنند؟ حداقل به اندازه پاپ واتیکان و خاخامهای یهود فرزند زمان خویشتن باشید! (به عنوان نمونه بیانیه رسمی آزادی مذهبی واتیکان مورخ دسامبر ۱۹۶۵ قابل ذکر است.)

بخش دهم: ناسازگاری حکم قتل مرتد و سابّ النبی با محکمات قرآن

در این بخش که مفصل ترین بخش رساله است به دو بحث اشاره می شود.

الف. فقدان هرگونه مستند قرآنی مجازات دنیوی ارتداد و سبّ النبی

مجازات دنیوی بویژه اعدام مرتد و ساب النبی و هدر بودن دم آنها فاقد هرگونه مستند قرآنی است. شما این گزاره را ناشی از عدم دقت کامل در آیات قرآن یا کم اطلاعی یا ضعف علمی قلمداد کرده اید. آنگاه هفت آیه از قرآن را که برخی مفسران یا فقیهان اهل سنت از قبیل امام المشککین فخر رازی و آلوسی و سرخسی به کمک استصحاب شرایع سابقه مورد استفاده قرار داده اند به تفصیل ذکر کرده نتیجه گرفته اید «برخی ادعای ظهور آیاتی از قرآن کریم در مجازات قتل مرتد را نموده‌اند ... به هر حال نباید به صورت قطعی و جزمی استدلال به قرآن کریم بر قتل مرتد را منتفی دانست، گر چه به تنهایی برای استدلال مشکل است و به عبارت دیگر چنانچه روایات دلالت واضحی بر حکم داشته باشند می‌توانیم لااقل از این آیات به عنوان مؤیّد استفاده کنیم.»

استظهارات قرآنی شما چندان ضعیف است که نیازی به نقد ندارد. مدعا این نبوده که مفسر یا فقیهی برای مجازات اعدام مرتد یا سابّ النبی به قرآن استناد نکرده است، مدعا این بوده و هست که چنین مجازاتی پایه قرآنی قابل دفاعی ندارد. شما نیز بعد از تفحص فراوان اعتراف کرده اید که از همین هفت آیه هم بیش از مؤید نمی توان استفاده کرد و آیات قرآن به تنهایی مستند چنین حکمی نیستند. اینکه از حبط عمل در دنیا نتیجه بگیریم که خون مرتد محترم نیست، پس مهدور الدم است، از آنگونه استحساناتی است که نقض قواعد مسلّم کلام و فقه و تفسیر در مدرسه اهل بیت (ع) را بدنبال دارد.

شیخ الطایفه طوسی در کناب مبسوط (ج ۷ ص ۲۸۱) کتاب الارتداد را با استدلال به سه آیه قرآن آغاز می کند: «کتاب المرتد. قال الله تعالی "ومن یکفر بالإیمان فقد حبط عمله وهو فی الآخرة من الخاسرین" [المائده ۵] وقال "ان الذین آمنوا ثم کفروا ثم آمنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفرا لم یکن الله لیغفر لهم ولا لیهدیهم سبیلا" [النساء ۱۳۷] وقال تعالی "ومن یرتدد منکم عن دینه فیمت وهو کافر فأولئک حبطت أعمالهم فی الدنیا والآخرة وأولئک أصحاب النار هم فیها خالدون" [البقره ۲۱۷] فدلت هذه الآیات کلها علی خطر الارتداد. فإذا ثبت أنها محرمة فمن ارتد عن الاسلام لم یخل من أحد أمرین: إما أن یکون رجلا أو امرأة، فإن کان رجلا قتل لإجماع الأمة و روی ...» شیخ طوسی از آیات قرآن کریم تنها خطر ارتداد و حرمت آن را دریافته است نه بیشتر. ثانیا مستندش در قتل مرتد روایات و اجماع است.

حکم قتل برای دشنام به پیامبر رحمت (ص) نیز هیچ مستند قرآنی ندارد. واضح است که قرآن کریم از دشنام و بی احترامی و اسائه ادب به هر انسانی نهی کرده است و رعایت احترام و ادب نسبت به پیامبر (ص) را لازم دانسته است. اما به مجازات کردن بی ادبان به ساحت نبوی نپرداخته است. ایذاء خدا و رسول لعن دنیا و آخرت و عذاب الیم و خوار کننده اخروی در پی دارد (توبه ۶۱ و احزاب ۵۷). اما محرومیت از رحمت الهی تلازمی با اشدّ مجازات دنیوی ندارد. هر ملعونی واجب القتل و مهدورالدم نیست. کافرین، مشرکین، ظالمین، مرتدین، منافقین، ناقضین عهدالله، بنی اسرائیل، قاذفین محصنات و قاتلین بعمد از جمله ملعونین الهی در قرآن کریم هستند. از این ملعونین تنها قتل عمد مجازات اعدام دارد و رمی محصنات نیز مجازات تازیانه دارد. دارندگان اعتقادات باطل علیرغم ملعون بودن مشمول هیچ مجازات دنیوی نیستند.

ب. آیا روایات وجوب قتل مرتد و سابّ النبی موافق قرآن است؟

این قسمت از بحث به عدم حجیت اخبار قتل مرتد و ساب به دلیل ناسازگاری با قرآن اختصاص دارد. صورت بندی استدلال به قرار زیر است:

مقدمه اول. مستند اصلی حکم قتل مرتد و سابّ النبی (ص) برخی اخبار آحاد است.

مقدمه دوم. این اخبار با محکمات قرآن کریم ناسازگار است.

مقدمه سوم. هر روایتی که با محکمات قرآن ناسازگار باشد مردود است.

نتیجه: اخبار قتل مرتد و سابّ النبی به دلیل ناسازگاری با قرآن مردود هستند.

در طی بحثهای گذشته مفاد مقدمه اول اثبات شد و مشخص گشت که این حکم اولا فاقد هرگونه مستند قرآنی است. ثانیا اگر دلیل عقلی بر خلاف آن نباشد هیچ مستند عقلی هم ندارد. ثالثا اجماع منقول مدرکی است و مدرکی جز اخبار وارده ندارد. رابعا، تنها مستند حکم تعدادی اخبار آحاد است که اندکی از آنها هم سندا صحیحه یا موثقه اند. مستند اصلی قائلان حکم وجوب قتل مرتد و سابّ النبی همین روایات است. اما دو مقدمه دیگر استدلال فوق نیاز به اثبات دارد. در این بحث طی دو بخش به اثبات آنها می پردازم.

یک. عدم مخالفت با قرآن شرط حجیت روایات

قرآن کریم منبع اصلی اسلام است. سنت رسول الله (ص) دومین منبع اسلام است. سنت ائمه اطهار (ع) برای شیعه سومین منبع اسلام است. شرط اعتبار روایات حاکی از سنت پیامبر (ص) و ائمه (ع) عدم مخالفت با قرآن کریم است. این قاعده متکی بر سه دلیل قطعی است:

اول، دلیل عقل غیرمستقل با این صورت بندی: مقدمه اول، سازگاری درونی شرط عقلی هر دین و آئین موجهی است. مقدمه دوم، قرآن کریم سنگ اول اسلام است. قرآن در طول دیگر منابع اسلام و مافوق همه آنهاست. نتیجه: کلیه اجزای غیرقرآنی اسلام اعم از سنت پیامبر (ص) و سیره اهل بیت (ع) و روش اصحاب و اجماع امت می باید مخالفتی با آیات محکم قرآن نداشته باشند. مقدمه اول که به اصل امتناع اجتماع نقیضین باز می گردد، از بدیهیات عقلی است. این مقدمه مورد امضای قرآن و سنت

است. مقدمه دوم از اولیات تفکر اسلامی است و مبتنی بر نقل متواتر می باشد. نتیجه این استدلال عقلی قطعی است. این استدلال مستقل از استدلالهای نقلی بعدی است.

دوم، این قاعده توسط شخص پیامبر (ص) در یکی از بزرگترین اجلاسیه های عمومی صدر اسلام در حضور دهها هزار مسلمان تعلیم داده شد. پیامبر (ص) در خطبه منی به مسلمانان تذکر داد: هر حدیثی را که از من شنیدید آنرا به کتاب خدا عرضه کنید، اگر موافق قرآن بود، به آن عمل کنید و اگر مخالف قرآن بود حدیث من نیست و به دروغ به من نسبت داده شده است. «خطب النبی (ص) بمنی فقال: أیها الناس ما جاءکم عنی فوافق کتاب الله فأنا قلته، وما جاءکم یخالف القرآن فلم أقله» (المحاسن، ح ۱۳۰، ج ۱ ص ۲۲۱). شیعه و سنی این قاعده گرانبهای نبوی را به تواتر نقل کرده اند و در استناد قطعی مفاد آن به پیامبر (ص) هیچ تردیدی نیست. بحث لزوم موافقت با قرآن یا عدم مخالفت با آن در سه مبحث اصولی فقهی مطرح است: ترجیح در خبرین متعارضین، شرایط صحت شرط ضمن عقد لازم و شرائط حجیت احادیث. اگر چه درباره دو مسئله نخست بحثهای ممتعی در باب تعادل و تراجیح علم اصول و کتاب مکاسب فقه شده است، متاسفانه جای بحثی مستوفی در باب حجیت اخبار در علم اصول و درایه در این زمینه خالی است. درباره اینکه لزوم موافقت یا لزوم عدم مخالفت با قرآن ملاک است، قدر متیقن عدم اعتبار روایت مخالف کتاب الله است. قدر متیقن از مخالفت نیز مخالفت با آیات محکمات قرآن کریم است.

سوم، ائمه هدی (ع) نیز به تأسی از پیامبر (ص) اعتبار کلیه روایات منقول از خود را مشروط به عدم مخالفت با قرآن و سنت قطعی پیامبر (ص) نموده و امر کرده اند تا روایتی از ایشان رسید نخست بر کتاب خدا عرضه شود، اگر مخالف قرآن بود، سخن آنان نیست، بلکه باطل و مردود و زخرف است. به عنوان نمونه به سه روایت اشاره می کنم: امام علی (ع): ما وافق کتاب الله فخذوه وما خالف کتاب الله فدعوه. (المحاسن، ح ۱۵۰، ج ۱ ص ۲۲۶، الامالی صدوق، ح ۶۰۸، ص۴۴۹ .(امام صادق (ع): کل شئ مردود إلی کتاب الله والسنـــة، وکل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زخرف (المحاسن، ح ۱۲۸، ج ۱، ص ۲۲۱). امام صادق (ع): ما أتاکم عنا من حدیث لا یصدقه کتاب الله فهو باطل (المحاسن، ح ۱۲۹، ج ۱، ص ۲۲۱). این مضمون در روایات اهل بیت (ع) اگر «متواتر معنوی» نباشد یقینا «متواتر اجمالی» است.

دو. ناسازگاری روایات قتل مرتد و سابّ النبی (ص) با آیات محکم قرآن کریم

در این قسمت به اثبات دو مسئله می پردازم: ابتدا ناسازگاری روایات دالّ بر اعدام و مهدورالدم بودن اهانت کننده به رسول اکرم (ص) را با قرآن کریم و سنت متواتر بررسی می کنم، آنگاه ناسازگاری روایات اعدام و مهدورالدم بودن مرتد با محکمات قرآن کریم تحقیق خواهد شد.

الف. ناسازگاری روایات قتل سابّ النبی با شیوه قرآنی مواجهه با ایذاء صاحب خلق عظیم

آیا روایات قتل سابّ النبی (ص) با آیات قرآن کریم سازگاری و موافقت دارد؟ آیات ناسازگار با مسئله قتل سابّ النبی را می توان به دو دسته تقسیم کرد. (۱۲)

دسته اول، آیات ایذاء پیامبر (ص)

آیه اول: خداوند در یکی از کلیدی ترین آیات رسالت پیامبرش به او تاکید می کند که به آزارهای کافران و منافقان بی اعتنائی کن و بر خدا توکل کن که او بهترین مدافع توست: یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاکَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِیرًا وَدَاعِیًا إِلَی اللَّـهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُّنِیرًا وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِینَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ اللَّـهِ فَضْلًا کَبِیرًا وَلَا تُطِعِ الْکَافِرِینَ وَالْمُنَافِقِینَ وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّـهِ وَکَفَی بِاللَّـهِ وَکِیلًا (الاحزاب ۴۸-۴۵) «ای پیامبر! ما تو را گواه فرستادیم و بشارت‌دهنده و انذارکننده! و تو را دعوت‌کننده بسوی خدا به فرمان او قرار دادیم، و چراغی روشنی‌بخش! و مؤمنان را بشارت ده که برای آنان از سوی خدا فضل بزرگی است. و از کافران و منافقان اطاعت مکن، و به آزارهای آنها اعتنا منما، و بر خدا توکّل کن، و همین بس که خدا حامی و مدافع (تو) است.» به پیامبر اجازه برخورد با ایذائها و آزارهای کفار و منافقین داده نشده است مادامی که به محاربه و مقاتله دست نیازیده اند. واضح است که این ایذائها و آزارها موضوع هیچ مجازات شرعی هم نیست. خداوند با قطع رحمت خود در دنیا و آخرت پیامبر و دینش را یاری می کند. بدون تردید عموم ایذاء این آیه سبّ النبی را در بر می گیرد. سبّ النبی ایذاء قولی است.

آیه دوم: لَتُبْلَوُنَّ فِی أَمْوَالِکُمْ وَأَنفُسِکُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتَابَ مِن قَبْلِکُمْ وَمِنَ الَّذِینَ أَشْرَکُوا أَذًی کَثِیراً وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِکَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (آل عمران ۱۸۶) «به یقین (همه شما) در اموال و جانهای خود، آزمایش می‌شوید! و از کسانی که پیش از شما به آنها کتاب (آسمانی) داده شده [= یهود]، و (همچنین) از مشرکان، سخنان آزاردهنده فراوان خواهید شنید! و اگر استقامت کنید و تقوا پیشه سازید، (شایسته‌تر است؛ زیرا) این از کارهای مهم و قابل اطمینان است.» ایذاء توسط مشرکان و برخی پیروان ادیان پیشین در زمره آزمایشهای الهی است. ایذاء مورد بحث این آیه ایذاء لسانی است: سخنان آزار دهنده فراوان خواهید شنید. بیشک سبّ النبی و استهزاء مقدسات دینی از مصادیق این آزارهای زبانی است. در برابر این آزارهای زبانی خداوند امر به صبر و تقوی می کند. تقوا تا مقابله به مثل یا مجازات به اشد نکنید و صبر تا سست و مایوس نشوید. اگر آیه قبل خطاب به پیامبر(ص) بود این آیه خطاب به همه مومنان است و صریحا از آنها خواسته در برابر آزارهای زبانی مشرکان و اهل کتاب صبر و تقوا پیشه کنند. هرگونه اقدام اضافی تجاوز از حریم تعیین شده الهی خواهد بود.

آیه سوم: إِنَّ الَّذِینَ یُؤْذُونَ اللَّـهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّـهُ فِی الدُّنْیَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِینًا (احزاب ۵۷) «آنها که خدا و پیامبرش را آزار می‌دهند، خداوند آنان را از رحمت خود در دنیا و آخرت دور ساخته، و برای آنها عذاب خوارکننده‌ای آماده کرده است.» آنها که به آزار خدا و پیامبرش اقدام می کنند اولا در دنیا مورد لعنت و از رحمت خدا محروم می شوند، ثانیا در آخرت علاوه بر محرومیت از رحمت الهی با عذاب خوارکننده ای مجازات خواهند شد. در این آیه از مجازات دنیوی آزار دهندگان خدا و رسول خبری نیست، هرچند از حیث ایذاء عمومیت دارد .

آیه چهارم: وَمِنْهُمُ الَّذِینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ وَیَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَّکُمْ یُؤْمِنُ بِاللَّـهِ وَیُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ وَرَحْمَـــةٌ لِّلَّذِینَ آمَنُوا مِنکُمْ ۚ وَالَّذِینَ یُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّـهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ (توبه ۶۱) «از آنها کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند: «او آدم خوش‌باوری است!» بگو: «خوش‌باور بودن او به نفع شماست! (ولی بدانید) او به خدا ایمان دارد؛ و (تنها) مؤمنان را تصدیق می‌کند؛ و رحمت است برای کسانی از شما که ایمان آورده‌اند» و آنها که رسول خدا را آزار می‌دهند، عذاب دردناکی دارند.» این آیه تنها ایذاء خاصی به پیامبر را گزارش می کند. برخی بصورت تحقیرامیز رحمت نبوی را خوش باوری تعبیر می کردند، خداوند توهین این بی ادبان را پاسخ می دهد و حمل به صحت کلام شنوندگان از سوی پیامبر (ص) را به نفع مومنان می داند. ذیل

آیه وعده عذاب دردناک الهی به آزار دهندگان پیامبر (ص) است. اما باز از عذاب مجازات دنیوی خبری نیست. سیوطی می گوید منافقی که این اسائه ادب را در حق پیامبر (ص) روا داشته بود نبتل بن الحارث بوده است. (الدر المنثور). علی بن ابراهیم قمی این منافق را عبدالله بن نبتل معرفی می کند که اخبار مجلس پیامبر را نزد منافقین مدینه می برد. جبرئیل جاسوسی او را به پیامبر (ص) گزارش دهد و این منافق را فردی که به لسان شیطان سخن می گوید به پیامبر (ص) معرفی کرد. پیامبر (ص) از او قضیه را پرسید و او انکار کرد و پیامبر (ص) بزرگوارانه با این که می دانست او دروغ می گوید بروی خود نیاورد. ابن نبتل به نزد منافقین رفت و با تمسخر خبر داد که من جاسوسی را تکذیب کردم و محمد هم حرفم را پذیرفت. آنگاه این آیه نازل شد.(تفسیر القمی) در هر صورت دستوری از پیامبر برای مجازات نبتل بن حارث یا عبدالله بن نبتل و هر منافق دیگری در ارتباط با این آیه صادر نشد.

آیه پنجم: وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ ائْذَن لِّي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ (التوبه ۴۹) «بعضی از آنها می‌گویند: «به ما اجازه ده (تا در جهاد شرکت نکنیم)، و ما را به گناه نیفکن»! آگاه باشید آنها (هم اکنون) در گناه سقوط کرده‌اند؛ و جهنم، کافران را احاطه کرده است.» در این آیه به اسائه ادب دیگری از سوی منافقین اشاره شده است. در مقابل دعوت به جهاد پیامبر برخی منافقین می گفتند اجازه بده در جهاد شرکت نکنیم تا به گناه نیفتیم. این منافقان بی ادب جهاد در راه خدا را گناه یا زمینه ساز گناه معرفی می کردند، و معلوم است چنین تعبیری اهانت به خدا و رسول است. خدا به این بی ادبان هتاک خبر می دهد شما از هم اکنون در گناه سقوط کرده دراحاطه جهنم هستید. اسائه ادب اشاره شده در این آیه به سبّ نزدیکتر است، اما بجز مجازات اخروی و سقوط در فتنه دنیوی خبری از مجازات دنیوی نیست. پیامبر (ص) هم منافقی را در ارتباط با این آیه مجازات نکرد.

نتیجه دسته اول آیات: اولا آزار دهندگان پیامبر در آخرت مشمول عذاب خوارکننده دردناک و محروم از رحمت خداوند خواهند بود و جهنم آنها را احاطه کرده است. ثانیا حبط عمل و بی اثر شدن آن از نتایج فعل غیراخلاقی انها خواهد بود و هیچ تلازمی با مجازات دنیوی یا مهدورالدم شدن ندارد. ثالثا آنها در دنیا ملعون و محروم از رحمت خداوند خواهند بود و در فتنه سقوط کرده اند. رابعا در هیچیک از آیات پنجگانه مجازات دنیوی برای آزاردهندگان تشریع نشده است. خامسا، آزار مورد بحث آیات دوم و چهارم و پنجم صریحا آزار زبانی است. سادسا سبّ النبی یقینا از مصادیق قطعی هر پنج آیه است. سابعا، در آیه اول پیامبر به بی اعتنائی به آزار کافران و منافقان و در آیه دوم مومنان به صبر و تقوی در قبال آزارهای زبانی امر شده اند. ثامنا، این آیات در لزوم بی اعتنایی پیامبر (ص) و صبر و تقوای مومنان در قبال آزارهای کافران و مشرکان و منافقان و عدم مجازات دنیوی آنها از آیات محکم هستند نه متشابه. تاسعا، این آیات مربوط به سور مدنی و برخی از آنها مربوط به سوری هستند که در دوره متأخر مدینه و اوج قدرت پیامبر (ص) نازل شده اند، بنابراین توهم اینکه ممکن است پیامبر (ص) به دلیل ضعف یا فقدان قدرت دستور برخورد با مخالفان را صادر نکرده منتفی است. عاشرا، روایات قتل یا مهدورالدم بودن سابّ النبی با این دسته آیات ناسازگار هستند. دلیل ناسازگاری روایات وجوب یا جواز قتل سابّ النبی همچنین مهدورالدم بودن وی با این دسته آیات (ایذاء نبی) به این شرح است:

اولا، موضوع این آیات یعنی ایذاء آزار پیامبر (ع) ملازم موضوع روایات مورد بحث یعنی دشنام و اهانت به ایشان است، بالاخص آزار و ایذاء آیات دوم و چهارم و پنجم صریحا آزار زبانی است. سبّ النبی با ایذاء و آزار زبانی رسول الله (ص) تلازم دارد، به این معنی که هر سبّی به ایذاء می انجامد و ایذاء زبانی نیز بدون سبّ متصوّر نیست. اگرچه ایذاء غیر زبانی ملاکاً به آثار و مجازات سبّ منتهی می شود.

ثانیا، به لحاظ حکم آیه اول (الاحزاب ۴۸) بی اعتنایی به ایذاء کفار و منافقین (وَدَعْ أَذَاهُمْ) و کفایت توکل و وکالت الهی (وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّـهِ وَكَفَى بِاللَّـهِ وَكِيلًا) دلالت دارد. روایات وجوب یا جواز قتل سابّ النبی اعتنا به سبّ النبی از طریق مجازات وی است. آیه می گوید به ایذائشان بی اعتنا باش که ملازم با عدم مجازات آنها از سوی پیامبر (ص) است. روایات می گویند اعدامشان کن که ملازم با توجه و اعتنا به توهین و سوء ادب آنهاست. مفاد آیه مورد بحث مؤید به دو آیه سوره فرقان است: وَعِبَادُ الرَّحْمَـنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا (الفرقان ۶۳) «بندگان (خاص خداوند) رحمان، کسانی هستند که با آرامش و بی‌تکبّر بر زمین راه می‌روند؛ و هنگامی که جاهلان آنها را مخاطب سازند (و سخنان نابخردانه گویند)، به آنها سلام می‌گویند (و با بی‌اعتنایی و بزرگواری می‌گذرند).» وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا (الفرقان ۷۲) «و هنگامی که با لغو و بیهودگی برخورد کنند، بزرگوارانه از آن می‌گذرند.» واضح است که اعدام سابّ النبی در مخالفت با وَدَعْ أَذَاهُمْ، وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا، وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا است. اخلاق قرآن در مواجه به دشنام و اهانت و سبّ پیامبر (ص) بی اعتنایی و سلام گفتن و با بزرگواری از سخنان نابخردانه و اهانت آمیز گذشتن است. اینکه پیامبر (ص) بخواهد کسی را که به وی اهانت کرده است اعدام کند در مخالفت با این موازین محکم قرآنی قرار می گیرد.

ثالثا، حکم آیه دوم (آل عمران ۱۸۶) استقامت و تقوی (وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) در قبال ایذاء فراوان اهل کتاب و مشرکین است. این آیه وظیفه مؤمنین را در قبال ایذاء و آزارهای دینی تعیین می کند. برای یک مسلمان اهانت و اسائه ادب به پیامبر اسلام (ص) در زمره دردناکترین آزارهاست. قرآن مؤمنان را امر به صبر و تقوی به عنوان عزم الامور کرده است. صبر بر ایذاء معنایی جز تحمل بزرگواران و کظم غیظ و واگذار کردن امر به خداوند ندارد. این توصیف اهل تقوا در قرآن است: وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّـهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (آل عمران ۱۳۴) «و خشم خود را فرو می‌برند؛ و از خطای مردم درمی‌گذرند؛ و خدا نیکوکاران را دوست دارد.» امر به تقوی یعنی فرو بردن خشم و درگذشتن از خطای مردم. واضح است که سابّ خطاکار را در جا اعدام کردن مخالف صبر و تقوای امر شده در آیه است.

رابعا، مفاد آیه اول (الاحزاب ۴۸) وظیفه وجوبی پیامبر (ص) است. صیغه امر (وَدَعْ أَذَاهُمْ) ظاهر در وجوب است و کلیه قرائن پیش گفته مؤید این ظهور است. اما مفاد آیه دوم (آل عمران ۱۸۶) از حیث دلالت بر وجوب یا استحباب صبر و تقوی جای بحث دارد. در هر سه عزم الامور قرآنی صبر مطرح است. یکی همین آیه مورد بحث است. دومی: يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (لقمان ۱۷) «پسرم! نماز را برپا دار، و امر به معروف و نهی از منکر کن، و در برابر مصایبی که به تو می‌رسد شکیبا باش که این از کارهای مهمّ است!» در این آیه اقامه نماز و امر بمعروف و نهی از منکر واجب است، مورد سوم عزم الامور که صبر بر مصیبت باشد نیز علاوه بر ظهور صیغه امر بواسطه وحدت سیاق ظاهر در وجوب است. سومی: وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (الشوری۴۳) «امّا کسانی که شکیبایی و عفو کنند، این از کارهای پرارزش است!» این آیه و آیه مورد بحث صبر و بخشش و تقوی از عزم الامور شمرده شده است. اگرچه احتمال وجوب صبر در این دو آیه منتفی نیست، اما استحباب تقوی و بخشش اظهر است. نتیجه اینکه مفاد روایات قتل سابّ النبی با اولویت غیرالزامی صبر و تقوی مخالفت ندارد. مخالفت زمانی محرز بود که این اولویت الزامی یعنی صبر واجب باشد.

خامسا، روایات دالّ بر وجوب یا جواز قتل سابّ النبی با آیه محکم ۴۸ سوره احزاب ناسازگار است. اگرچه بحث در این آیه درباره ایذاء از جانب کفار و منافقین است، اما مورد مخصص نیست، و حکم مستفاد از آیه اختصاصی به این دو گروه ندارد، بلکه مطلق ایذاء را شامل می شود. از سوی دیگر آیه اگرچه خطاب به پیامبر (ص) است، اما مضمون آیه یقینا از اختصاصات نبی (ص)

نیست. نهی از اطاعت از کفار و منافقین، توکل بر خداوند و بی اعتنایی به آزارهای مخالفان علاوه بر پیامبر (ص) مؤمنان را نیز شامل می شود. در نتیجه تردیدی در ناسازگاری روایات قتل سابّ النبی با آیه ۴۸ سوره احزاب نیست.

دسته دوم: آیات پیامبر صاحب خلق عظیم

آیه اول: وَإِنَّکَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ (قلم ۴) «و تو اخلاق عظیم و برجسته‌ای داری». پیامبر دارای مکارم اخلاق است. تتمیم این مکارم اخلاق هدف بعثت نبوی است. رئوس این اخلاق عظیم در دیگر آیات این دسته تبیین شده است.

آیه دوم: وَمَا أَرْسَلْنَاکَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (الانبیاء ۱۰۷) «و ما تو را جز برای رحمت جهانیان نفرستادیم.» پیامبر رحمة للعالمین است. رحمت نخستین مولفه اخلاق عظیم نبوی است.

آیه سوم: فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران ۱۵۹) «به (برکت) رحمت الهی، در برابر آنان [= مردم] نرم (و مهربان) شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می‌شدند. پس آنها را ببخش و برای آنها آمرزش بطلب! و در کارها، با آنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی، (قاطع باش! و) بر خدا توکل کن! زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد.» جذب مردم به اسلام زائیده نرمخوئی پیامبر است و این طبع نرم نتیجه رحمت الهی است. نرمخوئی دومین مولفه اخلاق عظیم پیامبر است. خشونت و سنگدلی نتیجه ای جز پراکنده شدن مردم از اطراف فرد سنگدل ندارد. استغفار و طلب بخشش از خداوندبرای گناهان مردم و مشاوره در امور با مردم و توکل بر خداوند مولفه های بعدی این اخلاق عظیم است. پیامبر اخلاق ملوک و فراعنه نداشت. شاهان و دیکتاتورها تا کسی به ایشان توهین کند یا دشنام بگوید درجا او را سر به نیست می کنند. اعدام توهین کننده و دشنام دهنده مصداق فظّ غلیظ القلب بودن است و با استغفار برای مردم و نرمخویی هم تناسبی ندارد. اخلاق عظیم گذشت و عفو از تندخویی جاهلان است، انچنانکه در عفو تاریخی مکّه مشاهده کردیم.

آیه چهارم: لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ (التوبة ۱۲۸) «به یقین، رسولی از خود شما بسویتان آمد که رنجهای شما بر او سخت است؛ و اصرار بر هدایت شما دارد؛ و نسبت به مؤمنان، رئوف و مهربان است.» پیامبر از رنج مردم رنج می برد، غمخوار مردم بود، عاشق هدایت بود نه انتقام، اهل رحمت و رأفت نسبت به اهل ایمان بود. سه مؤلّفه دیگر از اخلاق عظیم نبوی در این آیه ترسیم شده است.

نتیجه دسته دوم آیات: خلق عظیم و مکارم اخلاق پیامبر شامل مولفه های زیر است: رحمت برای جهانیان، نرمخویی، عفو و گذشت از خطاهای مردم، استغفار از خداوند برای بخشش گناهان مردم، مشورت با ایشان، توکل بر خداوند، غمخوار مردم، شائق هدایت مردم، اهل رأفت و شفقت بر اهل ایمان. پیامبر (ص) موظف به عفو و گذشت و استغفار و رحمت و رأفت بوده است. اعدام فرد هتّاک و دشنام دهنده به او تناسبی با این خلق عظیم و مکارم اخلاق ندارد. روایات قتل و مهدورالدمی سابّ النبی ناسازگار با این دسته آیات است. وجه ناسازگاری به این شرح است: لازمه خلق عظیم عفو و گذشت از خطاهای مردم و رحمت و رأفت نسبت به آنان است. اعدام دشنام دهنده و سابّ النبی یعنی عدم گذشت و عفو. مخالفت اینگونه روایات با این دسته آیات مخالفت نفی و اثبات است.

اگر گفته شود این آیات در مورد پیامبر (ص) است و تکلیفی را متوجه مؤمنان نمی کند، پاسخ داده می شود که صاحب خلق عظیم نمی تواند دستور قتل دشنام دهنده به خود را صادر کرده باشد. به عبارت دیگر کلیه روایاتی که قتل سابّ النبی را به پیامبر (ص) نسبت می دهند از حجیت ساقط می شوند. به باور شیعه علی نفس نبیّ است و ولیّ نمی تواند چیزی جز خلق عظیم داشته باشد، اگر نبی (ص) مجاز به دستور قتل سابّ النبی نیست، بواسطه مخالفت با خلق عظیم، ولیّ نیز به همین دلیل مجاز به دستور قتل سابّ النبی نمی باشد. معنای فقهی این تبیین، عدم حجیت روایات وجوب قتل سابّ النبی به دلیل مخالفت این روایات با محکمات آیات قران کریم است.

اکنون نوبت به پاسخگویی به پرسش اصلی این قسمت می رسد: روایات قتل و مهدورالدم بودن سابّ النبی در تعارض با آیات دو دسته یادشده هستند. در برابر ایذاء و استهزاء و دشنام به مقدسات نتیجه ای جز حبط اعمال و لعن الهی در این آیات نبود. وظیفه مومنان و پیامبر (ص) در قبال ایذاء بی اعتنایی و صبر و تقوی، در قبال استهزاء آیات الهی اعراض از مجلس تا زمان تغییر موضوع سخن و عدم مقابله به مثل در قبال سبّ و دشنام به خداوند بود. در هیچیک از آیات قرآن کریم برای استهزاء و دشنام به خدا و رسول مجازات دنیوی ذکر نشده است. بر عکس پیامبر (ص) که برای مکارم اخلاق مبعوث شده و صاحب خلق عظیم معرفی شده امر به عفو از خطاهای مردم، نرمخویی و استغفار از گناهان مردم و رحمت برای جهانیان و رأفت برای مومنان شده است. روایات وجوب قتل و مهدورالدم بودن سابّ النبی ناسازگار با آیات محکمات ۴۸ سوره احزاب، ۴ سوره قلم و ۱۵۹ سوره آل عمران است به تفصیلی که گذشت. بحث در اصل تشریع مجازات اعدام برای سابّ النبی است نه در عفو از مجازات بعد از تشریع اصل مجازات.

امام علی (ع) و عفو ساب الولی

پیامبر (ص) اخلاق شاهانه نداشت. هرگز بدی را با بدی پاسخ نمی گفت، بلکه از خطاهای مردم در می گذشت و آنان را می بخشود و حالت عفو و صفح - که توصیه قرآن است - داشت: وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّـهُ لَكُمْ ۗ وَاللَّـهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (النور ۲۲) «آنها باید عفو کنند و چشم بپوشند؛ آیا دوست نمی‌دارید خداوند شما را ببخشد؟! و خداوند آمرزنده و مهربان است!» آیا اعدام توهین کننده و دشنام دهنده اخلاق شاهان و مستبدین نیست؟ این چه تناسبی با مکارم اخلاق رحمـة للعالمین دارد؟ در اینجا لازم است به یکی از حکمتهای نهج البلاغه که درباره شیوه مواجه امام علی (ع) با پدیده سبّ و دشنام است اشاره کنم. امام (ع) اصحابش را از سبّ و دشنام به دشمن در میدان جنگ بشدت برحذر داشت: إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّابِينَ (نهج البلاغه خطبه ۲۰۶) «من خوش ندارم شما دشنامگو باشید.» در واقعه ای دیگر سید رضی اینگونه گزارش می دهد: قَالَ رَجُلٌ مِنَ اَلْخَوَارِجِ: قَاتَلَهُ اَللَّهُ كَافِراً مَا أَفْقَهَهُ فَوَثَبَ اَلْقَوْمُ لِيَقْتُلُوهُ فَقَالَ ع رُوَيْداً إِنَّمَا هُوَ سَبٌّ بِسَبٍّ أَوْ عَفْوٌ عَنْ ذَنْبٍ (حکمت ۴۲۰) «مردی از خوارج گفت خدا او را در حالی که کافر است بکشد چه نیک فقه داند. مردم برای کشتن او برخاستند، امام فرمود: آرام باشید، دشنام را دشنامی باید و یا بخشودن گناه شاید.»

علی بن ابی طالب (ص) تربیت شده دامان پیامبر (ص) است و روش مواجهه او با سابّ الولی راهنمای خوبی برای کشف مجازات سابّ النبی است، بویژه برای آنان که با تمسک به آیه مباهله (آل عمران ۶۱) ولیّ را نفس نبی می دانند. این خارجی به صراحت ولی الله را سبّ کرد. گفت خدایش کافر بکشد، دو دشنام بسیار زشت به خلیفه و وصی رسول الله. اصحاب خواستند خونش را بریزند. امام (ع) پاسخی داد که تا ابد فخر مسلمانی است: پاسخ دشنام قتل نیست، پاسخ دشنام دشنام است یا بخشش.

در این مورد اگرچه مقابله به مثل به حکم آیه قرآن «فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» (بقره، ۱۹۴) جایز است، اما این مقابله دشنامی در برابر دشنام است، نه قتل و اعدام در برابر دشنام. مفاد این آیه بیانگر اصل عدالت قضایی یعنی تناسب جرم و مجازات است. این آیه درواقع مسلمانان را از مجازات و مقابله شدیدتر نهی می کند. بنابراین، روایات دال بر قتل و حلیت خون سابّ النبی با این آیه از قرآن نیز مخالفت صریح دارد. اما گزینه منتخب علی عفو بود. اگر پیامبر هم در موقعیت مشابهی قرار می گرفت بدون تردید به دستور قرآنی فلیعفوا و لیصفحوا عمل می فرمود.

گفته نشود این حدیث سند ندارد. پاسخ می دهم اولا نقل این حدیث به عنوان مؤید است نه دلیل، ثانیا مضمون این حدیث عالیــة المضامین که لایمکن ان یقول به غیره (ع) حکم عقل است و امام حکم عقل را امضا کرده است. این ترجمان قرآن و تجلی سنت نبوی است. سابّ النبی هم همانند سابّ الولی مجازات اعدام ندارد و خونش هدر نیست. فعل امام علی عمل به وصیت پیامبر بود: «یا علی: ثلاث من مکارم الأخلاق فی الدنیا والآخرة: أن تعفو عمن ظلمک، وتصل من قطعک، وتحلم عمن جهل علیک».(وصایای پیامبر به امام علی، من لایحضره الفقیه، ج ۴ ص ۳۵۷) این مضمون مستفیض است و امضای سیره عقلا در فضیلت اخلاقی است. آیا پیامبر واعظ غیرمتعظ بوده است؟ آیا سابّ النبی ظالم در حق پیامبر نیست؟ روایات قتل سابّ النبی معارض با قرآن و اینگونه روایات مؤیّد است که شمه ای از آنها گذشت.

ب. قرآن و آزادی دین و ارتداد

آیا روایات وجوب قتل و مهدورالدم بودن مرتد شرط الزامی مواقفت با قرآن مجید یا حداقل عدم مخالفت با محکمات کتاب خدا را حائز است تا حجت باشد؟ برای پاسخ به این پرسش آیات قرآن کریم را درباره آزادی مذهب و عقیده را در ضمن چهار دسته به اجمال بررسی می کنم و روایات مورد بحث را با آیات هر دسته از حیث موافقت و مخالفت سنجیده در انتها ناسازگاری محکمات قرآن کریم با روایات قتل و مهدورالدم بودن مرتد را اثبات می کنم. (۱۴)

دسته اول : نفی اکراه و اجبار در دین و ایمان

آیه اول: لا اکراه فی الدّین قد تبیّن الرّشد من الغیّ فمن یکفر بالطّاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقی لا انفصام لها والله سمیعٌ علیم (البقره ۲۵۶) «در دین اکراه روا نیست ، چرا که راه از بیراهه به روشنی آشکار شده است ، پس هرکس که به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد، به راستی که به دستاویز استواری دست زده است که گسستگی ندارد و خداوند شنوای دانا است.» آیه فوق متحمل نفی و نهی است . نفی اینکه خداوند امر ایمان را بر اجبار و اکراه و فشار قرار نداده و نهی از اینکه کسی را بر ایمان آوردن اجبار نکنید، چرا که ایمان و کفر اجباری اعتباری ندارد. رد اجبار در این آیه مساوی پذیرش آزادی در امر دین است، و لازمه اش آزادی در دو امر است: آزادی در وارد شدن در دین و آزادی در خارج شدن از دین. اینکه مردم مخیر بین دین خاص و مرگ شوند، یعنی نفی آزادی و پذیرش اکراه در امر دین. اگر افراد آزاد باشند دینی را قبول کنند، اما بعد از ورود در دین آزاد نباشند آن دین را وا نهند، بقایشان در دین تنها با اکراه، اجبار و از ترس مجازات میسر است. درعین حال قرآن کریم ایمان به خداوند را رشد و حق معرفی کرده و تمایز حق و باطل را بسیار روشن و آشکار می داند، بی آنکه بخواهد آدمیان را به دین حق مجبور کند.

«قرآن مجید آزادی عقیده و عدم اکراه را به دلیل اطلاقی که از آیه شریفه به دست می آید به دین اسلام اختصاص نداده بلکه هرگونه فشار و اکراه را موضوعاً از کلیه ادیان، بلکه با مدنظرگرفتن الغاء خصوصیت مورد از کلیه عقاید و افکار منتفی اعلام کرده است ، چنین حریت و آزادی که ارتباط طبیعی و ذاتی با ماهیت بشر دارد، نه قابل وضع است و نه قابل رفع». (مهدی حائری یزدی، اسلام و اعلامیه حقوق بشر) (۱۵) «عدم اجبار بر پذیرش دین، خود یکی از احکام دینی است که در همه شرایع و حتی قدیمی ترین آن ها که شریعت نوح(ع) است تشریع شده و تا به امروز نیز به قوت خود باقی بوده و نسخ نگردیده است.»(طباطبائی، المیزان، ج ۱۰، ص ۲۰۷) شأن نزول این آیه مسئله ارتداد است. (طبرسی، مجمع البیان، ج ۳ ص ۳۶۴–۳۶۳) برخلاف نظر برخی مفسران اهل سنت آیه شریفه «لا اکراه فی الدین» به آیات جهاد (التوبــة ۷۳) نسخ نشده است (محقق خویی، البیان فی تفسیر القرآن ۳۰۹–۳۰۷) و تا قیام قیامت سرلوحه آزادی دین در تعالیم اسلامی است. تردیدی نیست درنظرگرفتن مجازات هایی ازقبیل اعدام و حبس ابد برای مرتد، یا مخیرکردن کفار بین اسلام و مرگ از مصادیق بارز اکراه در دین است و منافی و معارض آیه شریفه.

آیه دوم: ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعا افأنت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین(یونس ۹۹) «و اگر پروردگارت می خواست تمامی اهل زمین ایمان می آورند، پس آیا تو (ای پیامبر) مردم را به اکراه وامی داری تا اینکه مؤمن شوند؟» با اینکه ایمان آوردن به خدا و آخرت حق است ، اما خداوند اراده تکوینی بر ایمان آدمیان نکرده است، چه در این صورت اختیار مردم منتفی می شد و ثواب و عقاب بر کفر و ایمان عبث بود. دین و ایمان زمانی ارزش دارد که انسان آزادانه و مختارانه آن را برگزینند. آن گاه که پیامبر(ص) از ایمان نیاوردن برخی افراد نگران می شد و بر مسلمان شدنشان اصرار می ورزید، خداوند به او متذکر می شد که وقتی خدای تو اکراه بر ایمان و دین را نپسندیده است تو چگونه می پسندی؟ بر سبیل استفهام انکاری می پرسد آیا تو مردم را مجبور می کنی که ایمان بیاورند؟ و پاسخ واضح است که منفی است. اگر اکراه و اجبار بر ایمان آوردن و مسلمان شدن روا نیست چگونه اکراه و اجبار در مسلمان ماندن و فشار در ابقای ایمان روا باشد؟ ایمان آوردن و مسلمان شدن حق است، با این همه خداوند اجازه نداده کسی را بر این حق مجبور کنیم، چگونه می توان افراد را بین اسلام و اعدام مخیر کرد؟ هکذا مؤمن ماندن و تبدیل نکردن ایمان به کفر و مرتد نشدن حق است. آیا مجازیم با درنظرگرفتن مجازات هایی از قبیل حبس ابد و اعدام افراد را بر بقای در اسلام و ایمان مجبور کنیم؟

آیه سوم: قال یا قوم ارأیتم ان کنت علی بیّنـةٍ من ربی و آتانی رحمـةً من عنده فعمیت علیکم انلزمکموها و انتم لها کارهون (هود ۲۸) «(نوح) گفت: ای قوم بیندیشید که اگر من از سوی پروردگارم حجت آشکاری داشته باشم و از سوی خویش رحمتی به من بخشیده باشد و (این حقیقت) از شما پنهان مانده باشد، پس آیا می توانیم درحالی که شما آن را ناخوش می دارید، شما را به آن ملزم کنیم؟» نوح پیامبر(ع) آن گاه که پیام الهی خود را بر مردم عرضه کرد، با انکار مردم عصر خویش مواجه شد و او را تکذیب کردند. او در احتجاج با قومش آنان را به اندیشه دعوت می کند که چه بسا او از جانب پروردگارش حجت داشته باشد و این حجت از دید مردم مخفی مانده باشد. آیا پیامبر مجاز است درحالی که مردم از حق ابراز کراهت می کنند آن ها را ملزم به پذیرش حق کند؟ استفهام انکاری است یعنی واضح است که پیامبر چنین اجازه ای ندارد. اگر پیامبر چنین اجازه ای ندارد آیا پیروان پیامبران مجازند مردم را به کراهت و زور به اسلام وا دارند یا با فشار و تهدید به مجازات بر بقای در ایمان و اسلام وا دارند؟

تنیجه آیات دسته اول: از این سه آیه می توان این قاعده آمره قرآنی را نتیجه گرفت که نمی توان و نباید کسی را به دین و ایمان مکره و مجبور کرد. آزادی مذهب چیزی جز نفی اکراه و اجبار در این حوزه نیست. روایات وجوب قتل و مهدورالدم بودن مرتد معنایی جز اکراه در بقای در دین ندارد و در مخالفت آشکار با آیات نفی اکراه قرآن است.

دسته دوم : آزادی در اختیار هدایت و ضلالت در دنیا

آیه اول: و قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین نارا (کهف ۲۹) «ای پیامبر، بگو حقّ از جانب پروردگارتان است ، پس هر که می خواهد ایمان بیاورد و هر که می خواهد کافر شود، ما برای ستمکاران آتشی مهیا کرده ایم ...». با اینکه در حقانیت اسلام تردیدی نیست ، با این همه قرآن کریم به صراحت اعلام می کند هر که می خواهد بپذیرد و ایمان آورد. و هرکه می خواهد نپذیرد و کافر شود. خداوند تنها جزای اخروی کفر را گوشزد کرده است. اما آیا در دار ابتلا یعنی دنیا قرار است کسی به خاطر عقیده و دینش مجازات شود؟ اگر چنین بود دیگر هرکه ایمان خواهد و هرکه کفر خواهد معنی نداشت. خداوند در این آیه مبنای آزادی مذهب را در دنیا و سزای انتخاب نادرست را در آخرت تذکر می دهد و مؤمنان حق ندارند منطق متین الهی را فرونهند و به منطق خشونت و اجبار و تهدید در دیندار کردن دیگران رو آورند. «ومن شاء فلیکفر» با وجوب اعدام مرتد در تعارض آشکار است.

آیه دوم: قل یا ایها الناس قد جاءکم الحق من ربکم فمن اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضل فانّما یضل علیها و ما انا علیکم بوکیل (یونس، ۱۰۸) «بگو ای مردم ، حق از جانب پروردگارتان آمد، پس هر که راهیاب شود همانا به سود خویش راهیاب شده باشد و هرکس به بیراهه رود، همانا به زیان خویش بیراهه رفته است و من نگهبان شما نیستم.» تردیدی نیست که قرآن راه را با بیراهه و اسلام را با کفر یکسان نمی شمارد. اما اینکه انسان آزادانه راه را برگزیند هنر است و شایسته پاداش والا اینکه در دنیا فرا روی آدمیان تنها یک راه ـ راه راست ـ قرار داده شده و همگان مجبورباشد به همان راه بروند و الاّ زندگی خود را از دست می دهند، دیگر چه نیازی به آزمایش دنیوی و ثواب و عقاب اخروی؟ اصل اصیل معاد جز با آزادی مذهب در دنیا میسر نیست. افراد را به دلیل خروج از اسلام یا عقیده نادرست مجازات کردن در تعارض با این آیه شریفه است.

آیه سوم: انا انزلنا علیک الکتاب للناس بالحق فمن اهتدی فلنفسه ومن ضل فانما یضل علیها و ما انت علیهم بوکیل (زمر ۴۱) «ما کتاب (قرآن) را به حق برای مردم برتو فرستادیم ، پس هرکس که راهیاب شود همانا به سود خویش راهیاب شده است و هرکس بیراه می رود، همانا به زیان خویش بیراهه رفته است و تو نگهبان آنان نیستی.» قرآن حق را به مردم نمایانده است ، اما مردم در این دنیا آزادند حق را تبعیت کنند یا حق را زیرپا نهند و آخرت سرای پاداش و ارزیابی است. ما مجاز نیستیم کاری که خدا بر پیامبرش نپسندیده است به مردم روا داریم. خدا ورسولش مردم را در پذیرش دین آزاد گذاشتند و البته حق را به آن ها تذکر دادند. آخرت سرای راحت و سعادت آنان است که آزادانه و با اختیار حق را پذیرفتند. مجازات مرتد و افراد را به زور در دین نگاه داشتن و تخییر بین خرج از اسلام و اعدام در تعارض صریح با مفاد این آیه شریفه است.

آیه چهارم: انما امرت ان اعبد رب هذه البلدهٔ الذی حرّمها و له کل شیء و امرت ان اکون من المسلمین و ان اتلوا القرآن فمن اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضل فقل انما انا من المنذرین و قل الحمدللّه سیریکم آیاته فتعرفونها و ما ربک بغافل عما تعملون (نمل ۹۳-۹۱) «همانا فرمان یافته ام که پروردگار این شهر را که آن را حرم (امن) قرار داده است بپرستم و همه چیز او راست وفرمان یافته ام که از مسلمانان باشم و اینکه قرآن بخوانم، پس هرکس راهیاب شود همانا به سود خویش راه یافته است

و هرکس بیراه رود بگو که من فقط از هشدار دهندگانم و بگو سپاس خداوند را به زودی آیات خویش را به شما بنمایاند و آن گاه آن ها را بشناسید و پروردگارت از آن چه می کنید غافل نیست.» پیامبر(ص) مردم را از عاقبت ادیان و عقاید باطل انذار می دهد و برحذر می دارد، بر آنان قرآن تلاوت می کند، دین و عقیده درست را به آنان می نمایاند، هر که پذیرفت خوشا به سعادتش و آنکه نپذیرفت خود زیان دیده و در آخرت نتیجه انتخاب ناپسندش را خواهد دید. خداوند ناظری بصیر است و همه انتخاب ها را به دقت زیر نظر دارد.خروج از دین را با اعدام مجازات کردن در تعارض با انذار به ضال در این آیه شریفه است. اگر قرار بود هر گمراهی ا به صلابه بکشیم، پیامبر در این امر احق و اولی بود. خداوند به وی چنین اجازه ای نداده است، دیگران که جای خود دارند. اعدام مرتد در تعارض صریح با این آیه نیز هست.

نتیجه دسته دوم آیات: این دسته از آیات که نمونه ای از آن گذشت با تأکید بر آزادی دنیوی در هدایت و ضلالت از مبانی آزادی عقیده ومذهب است. آزادی عقیده و مذهب با وضع هر گونه مجازات دنیوی به دلیل امور اعتقادی و دینی بویژه وضع مجازات اعدام برای خروج از دین در تعارض کامل است. «من شاء فلیکفر، من ضل فانّما یضل علیها و ما انا علیکم بوکیل، و من ضل فقل انما انا من المنذرین» با نفی مجازات دنیوی گمراه کافر شده تلازم دارد، والا اگر بنا بر مجازات گمراهان اعم از کافر اصلی و غیراصلی باشد این آیات لغو خواهند بود. اگر افراد را بین بقای بر ایمان و مرگ یا حبس ابد با اعمال شاقه مخیر کنیم آنگاه چگونه می توانیم بگوئیم «فمن شاء فلیکفر»؟ اگر بنا بر عدم مجازات دنیوی گمراهان مرتد باشد می توانیم بگوئیم «من ضل فانّما یضل علیها و ما انا علیکم بوکیل»، اما با مجازات اعدام مرتد چنین آیه ای لغو خواهد بود. انذار وقتی معنا می دهد که در این دنیا مجازاتی نباشد و در آخرت عذاب الیم در انتظار باشد. با مجازات اعدام انذار همانند نفی وکالت بی معنی می شود. روایات وجوب قتل مرتد یا مهدورالدم بودن وی در مخالفت با این دسته از محکمات آیات قرآن کریم است. واضح است که این آیات هیچ اختصاصی در کفر و ضلالت ابتدائی ندارند و کافر اصلی و غیر اصلی را یکسان شامل می شوند.

دسته سوّم: وظیفه پیامبر، ابلاغ حق نه اجبار بر حق

در قرآن کریم شأن و جایگاه رفیع پیامبر(ص) در ارتباط با دین مردم به دقت تعیین شده است. وظیفه پیامبر پیام آوری، ابلاغ ارشاد و راهنمایی است، او حق اجبار و اکراه مردم در پذیرش دین حق ندارد:

آیه اول: فذکر انّما أنت مذکر لست علیهم بمصیطر (غاشیه ۲۱ تا ۲۲) «پس تذکر بده که همانا تو تذکردهنده ای و تو بر آنان سیطره نداری» وظیفه پیامبر ابلاغ پیام دین است ، او حق را به مردم متذکر می شود. هر که خواست می پذیرد و از مزایای فراوان حق بهره مند می شود و هر که نخواست نمی پذیرد و البته زیان های فراوان بیراهه رفتن را متحمل می شود. تجلی آثار حق و باطل به طور کامل در قیامت است و دنیا سرای آزمایش . پیامبر بر مردم سلطه و اجباری ندارد تا به ایمان آوردن یا بر ایمان ماندن و ادارشان کند اگر پیامبر چنین اجازه ای ندارد آیا پیروان پیامبر حق دارند آزادی مردم را در مذهب سلب کنند؟

آیه دوم: نحن اعلم بما یقولون و ما أنت علیهم بجبّار فذکّر بالقرآن من یخاف وعید (ق ۴۵) «ما به آن چه می گویند آگاه تریم و تو بر آنان زورگو نیستی پس هرکس که از وعده عذاب من می ترسد به قرآن پند بده.»

آیه سوم: و ما ارسلناک الا مبشّرا و نذیرا قل ما اسئلکم علیه من اجر الا من شاء ان یتخذ الی ربه سبیلا و توکل علی الحی الذی لایموت و سبح بحمده و کفی به بذنوب عباده خبیرا (فرقان ۵۶ تا ۵۸) «ما تورا جز مژده رساندن و هشداردهنده نفرستادیم ، بگو

برای آن از شما مزدی نمی طلبم مگر اینکه کسی بخواهد که به سوی پروردگارش راهی پیشه کند و بر (خداوند) زنده ای که نمی میرد توکل کن و شاکرانه او را تسبیح بگوی و او به گناهان بندگانش بس آگاه است.»

آیه چهارم: و ان ما نرینّک بعض الذی نعدهم او نتوفّینّک فانمّا علیک البلاغ و علینا الحساب (رعد ۴۰) «اگر بخشی از آن چه به آنان وعده داده ایم به تو بنمایانیم ، یا جان تورا (پیش از آن) بگیریم، جز این نیست که پیام رسانی بر تو و حسابرسی بر ماست.»

آیه پنجم: و ما علی الرسول الا البلاغ و الله یعلم ما تبدون و ما تکتمون (مائده ۹۹) «بر پیامبر جز پیام رسانی نیست و خداوند می داد آن چه را آشکار می کنید و آن چه پنهان می نمائید.»

نتیجه آیات دسته سوم: این مضمون هم در سور مکی است، هم در سور مدنی، حتی در آخرین سوره نازل شده بر پیامبر (ص). اگر پیامبر که اولین انسان عالم اسلام است در قبال دین دیگران شأنی جز بشارت و انذار ندارد، آیا دیگران مجازند در ارتباط با دین مردم شأنی جز تشویق و انذار برگزیدند و آزادی مردم در دین و عقیده را سلب کنند؟ اگر محاسبه و ارزیابی دین آدمیان کار خداوند و ابلاغ و ارائه طریق کار پیامبر باشد، سلب آزادی عقیده و دین مردم و عقاب و پاداش اخروی را به صحن دنیاکشانیدن نوعی خدایی کردن است، کاری که خدا بر انسان نپسندیده و پیامبرش مرتکب نشده است.مجازات به دلیل تغییر دین بویزه حکم اعدام برای مرتد در تعارض مستقیم با این دسته آیات محکم قرآن کریم است. لازمه اینکه پیامبر فقط تذکر دهنده باشد و سیطره ای بر مردم نداشته باشد، تنها هشدار دهنده و مژده رسان باشد، ابلاغ پیام به عهده او و حساب رسی به عهده خداوند باشد، این است که ورود و خروج در دین اختیاری باشد، نه اینکه فرد بین بقای در دین و مرگ مخیر باشد. اگر مجازات مرگ در انتظار کسی که از اسلام خارج می شود باشد، دیگر اینکه پیامبر (ص) فقط تذکر دهنده است بی معنی خواهد بود، همچنانکه با مجازات اعدام برای مرتد اینکه پیامبر(ص) فقط انذار دهنده و ابلاغ کننده است بی معنی خواهد بود. حکم اعدام یعنی حساب مرتد را دنیا رسیدن، دیگر چه معنایی برای ابلاغ به عهده تو و حساب به عهده ما (خدا) می ماند؟

گفته نشود که بر فرض صحت استدلال به این دسته از آیات دیگر امکان اجرای هیچ مجازاتی از جانب پیامبر (ص) نخواهد بود، حال آنکه پیامبر برخی حدود شرعی را به امر الهی اجرا می کرده است. در پاسخ گفته می شود: مجازات دزد و مرتکب اعمال منافی عفت و برهم زننده امنیت عمومی و مانند آن لازمه نظم اجتماعی در همه جوامع است و مخالفتی با ابلاغ پیام الهی و انذار و امثال آن ندارد، اما مجازات تغییر دین دقیقا بر خلاف موازین یادشده است. اگر قرار باشد پیامبر افراد را با مجازات اعدام بر بقای در اسلام مجبور کند کلیه آیات این دسته لغو می شوند، حال انکه مجازات بر جرائم اجتماعی به چنین تالی فاسدی نمی انجامد. چرا که مجازات دنیوی مرتد با کلیه مجازاتهای دیگر متفاوت و دقیقا در مخالفت با کلیه مفاهیم کلیدی این دسته از آیات است. فتأمل.

دسته چهارم : عدم مجازات دنیوی مرتد

قرآن کریم اگرچه تغییر ایمان به کفر را مذموم دانسته ، اما بنابر منطق متین خود تنها از عاقبت سوء اخروی آنها خبرداده و هیچ مجازات دنیوی از قبیل اعدام و حبس ابد را بر ارتداد تجویز نکرده است.

آیه اول: وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَـٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَـٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (البقرة ۲۱۷) «و مشرکان، پیوسته با شما می‌جنگند، تا اگر بتوانند شما را از آیینتان برگردانند؛ ولی کسی که از آیینش برگردد، و در حال کفر بمیرد، تمام اعمال نیک (گذشته) او، در دنیا و آخرت، برباد می‌رود؛ و آنان اهل دوزخند؛ و همیشه در آن خواهند بود.» آیه شریفه دو بخش دارد. بخش اول درباره جنگ در ماه حرام و هتک مسجدالحرام و اخراج ساکنان آن است. بخش دوم درباره مرتد است.

نکات این بخش به قرار زیر است:

یک. در صدر بخش دوم غرض کافران و مشرکان صدر اسلام از جنگ با مسلمانان خارج کردن ایشان از دینشان دانسته شده است. بنابراین ارتداد موضوع بحث این آیه در ارتباط با جنگیدن با مسلمانان ارتباط تنگاتنگ دارد. مؤید این معنا ارتداد گروهی است که با ضمایر جمع در این آیه به آن اشاره شده است. (اولئک و ضمیر جمع در بیان حکم مرتد).

دو. آیه خبر از مرگ مرتد داده است، ظهور واژه «فیمت» در مرگ طبیعی است نه در اعدام و قتل، اگر قرار بود مرتد کشته شود (اعدام شود) می فرمود: «من یرتدد منکم عن دینه فیقتل او فیصلب» از عبارت «فیمت و هو کافر» به دست می آید که امکان داشت از ارتداد پشیمان شود و برگردد و در حال ایمان بمیرد. بنابراین، برای اینکه فرد استحقاق مجازاتهای مذکور در آیه را پیدا کند صرف ارتداد کافی نیست، بلکه بقاء بر ارتداد تا زمان مرگ نیز لازم است. علاوه بر این آیه دلالت می کند بر اینکه اگر مرتدی پیش از مرگ توبه کند توبه او پذیرفته می شود، و نه تنها مشمول مجازات دنیوی نخواهد بود و نه تنها عمل او حبط نخواهد شد که مجازات اخروی نیز نخواهد داشت، البته به شرط اینکه توفیق توبه پیدا کند.

سه. نخستین مجازات پیش بینی شده در آیه حبط اعمال مرتد در دنیا و آخرت است. حبط بطلان عمل و سقوط آن از تاثیر است. مرتد با اختیار کفر حیات طیبه و نور ایمانی را از دست داده، زندگیش معیشت ضنک و ضیق می شود و اعمالش از تاثیر در سعادت او ساقط می شوند، بر خلاف مومن که عمل دنیوی او موثر در سعادتش است. با اختیار کفر اعمال مرتد همچون ایمانش می میرد. او با انتخاب نادرست خود بجای سعادت شقاوت را برگزیده است. درباره حبط و لوازم آن مستقلا در انتهای همین دسته از آیات مستقلا بحث خواهد شد.

چهار. دومین مجازات مرتد خلود در عذاب دوزخ است. خلود در عذاب سزای کافران است و مرتد کفر را بر ایمان ترجیح داده است.

این مجازات ها همگی امور اخروی هستند.

آیه دوم: كَيْفَ يَهْدِي اللَّـهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّـهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أُولَـٰئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّـهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَـٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ (آل عمران ۹۰–۸۶) «چگونه خداوند جمعیّتی را هدایت می‌کند که بعد از ایمان و گواهی به حقّانیّت رسول و آمدن نشانه‌های روشن برای آنها، کافر شدند؟! و خدا، جمعیّت ستمکاران را هدایت نخواهد کرد! کیفر آنها، این است که لعن (و طرد) خداوند و فرشتگان و مردم همگی بر آنهاست. همواره در این لعن (و طرد و نفرین) می‌مانند؛ مجازاتشان تخفیف نمی‌یابد؛ و به آنها مهلت داده

نمی‌شود مگر کسانی که پس از آن، توبه کنند و اصلاح نمایند؛ (و در مقام جبران گناهان گذشته برآیند، که توبه آنها پذیرفته خواهد شد؛) زیرا خداوند، آمرزنده و بخشنده است. کسانی که پس از ایمان کافر شدند و سپس بر کفر (خود) افزودند، (و در این راه اصرار ورزیدند،) هیچ‌گاه توبه آنان، (که از روی ناچاری یا در آستانه مرگ صورت می‌گیرد،) قبول نمی‌شود؛ و آنها گمراهان (واقعی) اند (چرا که هم راه خدا را گم کرده‌اند، و هم راه توبه را!).»

در این آیات احکام مرتد طی سه مرحله بیان شده است:

الف. مرتدی که توبه نکند و خود را اصلاح ننماید مشمول مجازاتهای زیر واقع می شود: یک. ظالم است و مشمول هدایت الهی نمی شود. دو. مشمول لعنت ابدی خداوند و فرشتگان و مردم است. سه. مشمول تخفیف مجازات اخروی نمی شود و به وی مهلت نیز داده نمی شود.

ب. مرتدی که توبه کرده و خود را اصلاح نماید خداوند بخشاینده و مهربان است و مشمول آثار و مجازاتهای سه گانه فوق نمی شود.

ج. مرتدی که بجای توبه و اصلاح بر کفر خود بیافزاید اولا توفیق توبه و اصلاح پیدا نمی کند ثانیا چنین کسی گمراه واقعی است.

نتیجه: اول، اگر مجازات مرتد قتل بود امکان توبه و اصلاح و ازدیاد کفر پیدا نمی کرد. ثانیا، برای مرتد پس از انغمار در کفر هم مجازات قتل تجویز نشده است. ثالثا، ارتداد موضوع این آیات خروج از دین بعد از وضوح کامل حق و مشاهده بینات است، یعنی ارتداد عملی و عنادی نه تغییر دین علمی و تحقیق. رابعا،توبه مرتد مادامی که از سر ناچاری و در مرض احتضار نباشد پذیرفته است، به شرطی که توفیق توبه پیدا کند. ازدیاد کفر توفیق توبه را سلب می کند. خامسا، در این آیات برای هیچ ارتدادی اعم از ابتدائی و استمراری مجازات دنیوی از قبیل اعدام و حبس ابد تجویز نشده است. سادسا، آثار دنیوی ارتداد محرومیت از هدایت الهی، مشمول لعن خدا و فرشتگان و مردم شدن و عدم توفیق توبه در صورت تکرار ارتداد است. سابعا، در این آیات همانند آیه سوره البقره بحث از قوم مرتد است نه شخص مرتد، ضمیر جمع در سراسر این آیات قابل توجه است.

آیه سوم: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّـهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا (النساء ۱۳۷) «کسانی که ایمان آوردند، سپس کافر شدند، باز هم ایمان آوردند، و دیگربار کافر شدند، سپس بر کفر خود افزودند، خدا هرگز آنها را نخواهد بخشید، و آنها را به راه (راست) هدایت نخواهد کرد.» این آیه تبیین آیه ۹۰ سوره آل عمران است. مرتد مورد بحث آیه دوبار از دین خارج شده منغمر در کفر می شود. دو مجازات برای وی پیش بینی شده است: اول، محرومیت از بخشش الهی، دوم، محرومیت از هدایت الهی. در این آیه نیز به احکام مرتد به صورت جمع پرداخته شده نه مفرد. اگر قرار بود مرتد به قتل برسد امکان ارتداد دوباره و ازدیاد کفر نمی یافت. در این آیه نیز از مجازات دنیوی مرتد از قبیل اعدام و حبس ابد خبری نیست.

آیه چهارم: وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (المائده ۵) «و کسی که انکار کند آنچه را باید به آن ایمان بیاورد، اعمال او تباه می‌گردد؛ و در سرای دیگر، از زیانکاران خواهد بود.» در این آیه دو اثر بر کفر بعد از ایمان مترتب

شده است: اول حبط عمل، دوم، خسارت اخروی. اگرچه ذیل آیه می تواند قرینه بر این باشد که حبط اعمال نیز در آخرت است، اما اطلاق آن می تواند شامل دنیا و آخرت شود همانند آیه ۲۱۷ سوره البقره. در این آیه نیز از مجازات قتل خبری نیست.

آیه پنجم: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّـهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّـهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّـهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (المائده ۵۴) «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هر کس از شما، از آیین خود بازگردد، (به خدا زیانی نمی‌رساند)؛ خداوند جمعیّتی را می‌آورد که آنها را دوست دارد و آنان (نیز) او را دوست دارند، در برابر مؤمنان متواضع، و در برابر کافران سرسخت و نیرومندند؛ آنها در راه خدا جهاد می‌کنند، و از سرزنش هیچ ملامتگری هراسی ندارند. این، فضل خداست که به هر کس بخواهد (و شایسته ببیند) می‌دهد؛ و (فضل) خدا وسیع، و خداوند داناست.» در این آیه فقط از اراده خداوند به جانشینی گروهی از مومنان مجاهد بجای اهل ارتداد بحث شده و مطلقا به مجازات مرتد اشاره ای نشده است. بالاترین مجازات ایشان این است که آنان محبوب خداوند نیستند اگر توان ادراک این حقیقت را داشته باشند.

آیه ششم: يَحْلِفُونَ بِاللَّـهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّـهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ فَإِن يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ ۖ وَإِن يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللَّـهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (التوبة ۷۴) «به خدا سوگند می‌خورند که (در غیاب پیامبر، سخنان نادرست) نگفته‌اند؛ در حالی که قطعاً سخنان کفرآمیز گفته‌اند؛ و پس از اسلام آوردنشان، کافر شده‌اند؛ و تصمیم (به کار خطرناکی) گرفتند، که به آن نرسیدند. آنها فقط از این انتقام می‌گیرند که خداوند و رسولش، آنان را به فضل (و کرم) خود، بی‌نیاز ساختند! (با این حال،) اگر توبه کنند، برای آنها بهتر است؛ و اگر روی گردانند، خداوند آنها را در دنیا و آخرت، به مجازات دردناکی کیفر خواهد داد؛ و در سراسر زمین، نه ولیّ و حامی دارند، و نه یاوری!» آیه ناظر به قضیه خارجیه است. منافقانی که اظهار کفر کرده و قبل از غزوه تبوک اقدام به ترور پیامبر کرده بودند (مجمع البیان)، با این همه باب توبه بروی آنها مفتوح بوده است و برای اقدام به استهزاء و لعب به ادعای خودشان یا اقدام به ترور و نیز ارتداد محکوم به اعدام نشدند. در صورت عدم توبه این آثار بر مجموعه ارتداد و سوء قصد ایشان به پیامبر بار شده است: اول، عذاب الیم در دنیا و آخرت، دوم، محرومیت از ولایت و نصرت الهی در زمین. در هر صورت مفاد این آیه قابل تعمیم به مطلق ارتداد نیست به دو دلیل: اولا، مفاد آن قضیه حقیقیه نیست، و حاکی از قضیه خارجیه بعد از جنگ تبوک است، بواسطه قرائن متعدد در متن آیه. ثانیا، افراد مورد بحث علاوه بر کفر بعد از ایمان و ارتداد سوء قصدی را مرتکب شده بودند (همّوا بما لم ینالوا) و آثار ذیل آیه بر مجموعه دو مولفه ارتداد و این اقدام بار شده نه بر ارتداد به تنهایی. ضمنا هیچ گزارش تاریخی دال بر اینکه پیامبر (ص) با این افراد جنگیده یا آنان را کشته باشد در دست نیست.

آیه هفتم: مَن كَفَرَ بِاللَّـهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّـهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (النحل ۱۰۶) «کسانی که بعد از ایمان کافر شوند –بجز آنها که تحت فشار واقع شده‌اند در حالی که قلبشان آرام و با ایمان است– آری، آنها که سینه خود را برای پذیرش کفر گشوده‌اند، غضب خدا بر آنهاست؛ و عذاب عظیمی در انتظارشان!» این آیه شریفه به دو نکته اشاره می کند: اول، بر زبان راندن کلمه کفر به اکراه و اجبار. در اینجا ملاک ایمان قلبی فرد است و ارتداد اکراهی زبانی در کنار اطمینان قلبی اثری ندارد. دوم، کفر اختیاری بعد از ایمان و مرتد شدن دو اثر دارد: مغضوب خداوند واقع شدن، دوم، مشمول عذاب عظیم اخروی شدن. به قرینه خسران اخروی در دنباله توصیف این افراد در آیه ۱۰۹ و نیز نیاز به تصریح در عذاب دنیوی، عذاب ظهور در اخروی دارد. در این آیه نیز از مجازات دنیوی خبری نیست.

آیه هشتم: إِنّ الّذِینَ ارْتَدُّوا عَلَی أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُمُ الْهُدَی الشّیْطَانُ سَوّلَ لَهُمْ وَأَمْلَی لَهُمْ ذَلِکَ بِأَنّهُمْ قَالُوا لِلّذِینَ کَرِهُوا مَا نَزّلَ اللّـهُ سَنُطِیعُکُمْ فِی بَعْضِ الْأَمْرِ وَاللّـهُ یَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ فَکَیْفَ إِذَا تَوَفّتْهُمُ الْمَلَائِکَـةُ یَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ ذَلِکَ بِأَنّهُمُ اتّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللّـهَ وَکَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ (محمد ۲۸–۲۵) «کسانی که بعد از روشن شدن هدایت برای آنها، پشت به حق کردند، شیطان اعمال زشتشان را در نظرشان زینت داده و آنان را با آرزوهای طولانی فریفته است! این بخاطر آن است که آنان به کسانی که نزول وحی الهی را کراهت داشتند گفتند: «ما در بعضی از امور از شما پیروی می‌کنیم؟حال آنها چگونه خواهد بود هنگامی که فرشتگان (مرگ) بر صورت و پشت آنان می‌زنند و جانشان را می‌گیرند؟! این بخاطر آن است که آنها از آنچه خداوند را به خشم می‌آورد پیروی کردند، و آنچه را موجب خشنودی اوست کراهت داشتند؛ از این رو (خداوند) اعمالشان را نابود کرد!» در حالی که خداوند پنهانکاری آنان را می‌داند.» آیه به قرینه ذیل آن ناظر به قضیه خارجیه است. صیغه جمع و ارتباط افراد مرتد با دشمنان اسلام قابل توجه است. این ارتداد نیز ارتداد عملی و عنادی است نه تغییر دین تحقیق و علمی به قرینه «من بعد ما تبین لهم الهدی» و ذیل آیه. به هر حال چنین ارتدادی تسویل و فریب شیطان معرفی شده است.با این حال در آیه هیچ نشانی از کیفر دنیوی بویژه وجوب قتل ایشان وجود ندارد، بلکه تنها مشمول مجازات اخروی معرفی شده اند.

جمع بندی آیات ارتداد:

الف. آثار دنیوی ارتداد: حبط اعمال در دنیا (البقرة ۲۱۷)، ملعون دائمی خدا و فرشتگان و مردم (آل عمران ۸۷)، محرومیت از هدایت الهی (آل عمران ۸۶ و النساء ۱۳۷)، مغضوب خداوند بودن (النحل ۱۰۶)، محبوب خداوند نبودن (المائده ۵۴)، تسویل و فریب شیطان (محمد ۲۵)

ب. آثار اخروی ارتداد: حبط اعمال (البقرة ۲۱۷، المائده ۵)، عذاب عظیم (النحل ۱۰۶)، خلود در عذاب دوزخ (البقرة ۲۱۷)، محرومیت از تخفیف عذاب و مهلت (آل عمران ۸۸)، محرومیت از مغفرت الهی (النساء ۱۳۷)، خسران در آخرت (المائده ۵)

ج. در اکثر آیات ارتداد گروهی و به صیغه جمع مطرح است (البقرة ۲۱۷، آل عمران ۸۶ و ۹۰، النساء ۱۳۷، التوبـــة ۷۴، النحل ۱۰۶، محمد ۲۵). در دو آیه به صورت مفرد است(المائده ۵ و ۵۴).

د. ارتداد مورد بحث از سر عناد و جحد بعد از آشکار بودن حق است (آل عمران ۸۶، التوبـــة ۷۴، محمد ۲۵).

ه. توبه مرتد مورد پذیرش است (آل عمران ۸۹، التوبـــة ۷۴). در صورت ازدیاد کفر توفیق توبه پیدا نمی کند (آل عمران ۹۰).

از بین آثار دنیوی مرتد مجازات هایی از قبیل زندان و شلاق و اعدام و تبعید و محرومیت اجتماعی سیاسی به چشم نمی خورد. محرومیت از هدایت الهی، مغضوب خداوند بودن، محبوب خداوند نبودن، فریب شیطان را خوردن هیچکدام تلازمی با مجازات دنیوی و حدود شرعی ندارد. لعنت الهی یعنی دور کردن از رحمت و سعادت و لعنت فرشتگان و مردم چنین درخواستی از خداوند است و معلوم است هیچ تلازمی با مجازات دنیوی از قبیل اعدام و حبس ابد با اعمال شاقه ندارد. اما حبط عمل یعنی باطل شدن و از دست رفتن دخالت عمل در سعادت. در صورتی که مرتد در کفر بمیرد اعمالش مانند کافران باطل و در سعادت او بی اثر خواهد بود. آنچنانکه کافر اصلی بودن بنفسه مجازات دنیوی ندارد، کافر غیراصلی یعنی مرتد نیز مجازات دنیوی ندارد. بعلاوه در قرآن کریم اعمال شش گروه مشمول حبط اعمال معرفی شده اند: مشرکان، کافران، منافقان، قاتلان انبیاء و آمرین به قسط، کسانی که با صدای بلندتر از صوت پیامبر با ایشان سخن می گویند و با صدای بلند در برابر او سخن می گویند و بالاخره

مرتدها. حبط اعمال در دنیا و آخرت برای سه گروه استعمال شده است: کفار قاتل انبیاء و آمرین به قسط (آل عمران ۲۲)، منافقان (التوبـــة ۶۹) و مرتد (البقرة ۲۱۷). از این گروهها تنها کافران قاتل انبیاء و آمرین به قسط به دلیل قتلهایی که مرتکب شده اند به مجازات دنیوی هم می رسند. حبط اعمال هیچ تلازمی با مهدورالدمی و مجازات اعدام ندارد، و الا همه کفار و مشرکان و منافقان و بلندکنندگان صدا در محضر پیامبر می باید مهدورالدم اعلام شده اعدام شوند!

تأمل در تمامی آیات مرتبط با ارتداد نتایج زیر را به دست می دهد:

۱ـ تبدیل ایمان به کفر مطلقاً امر مذموم ، ناپسند و مردودی است. تبدیل ایمان به کفر دوگونه می تواند باشد: اول به واسطه مباحث نظری، علمی، تحقیقی ولو به غلط فرد به انکار خدا و آخرت و نفی اسلام یا شک در حقانیت اسلام برسد (ارتداد نظری و علمی). دوم به واسطه شهوت عملی، انحراف سیاسی، تسویلات شیطانی و دنیاپرستی در عین شناخت حق آن را زیرپا بگذارند و تغییر دین بدهد، یعنی ارتداد به واسطه منافع مادی باشد نه به دلیل شبهات علمی (ارتداد عملی و سیاسی).

۲ـ برای ارتداد علمی و نظری در قرآن کریم هیچ مجازاتی پیش بینی نشده است، نه دینوی نه اخروی. واضح است که چنین کسی از مزایا و برکات وصول به حق به طور وضعی بی بهره خواهد بود.

۳ـ برای ارتداد عملی و سیاسی (یعنی ارتداد من بعد ما تبین له الهدی) مجازات اخروی ـ خلود در عذاب جهنم ـ پیش بینی شده است . در قرآن کریم هر بار از ارتداد بحث شده مراد همین قسم از ارتداد است.

۴ـ برای مرتد ـ مطلقاً ـ در قرآن کریم هیچ مجازات دنیوی از قبیل اعدام و حبس ابد پیش بینی نشده است .

اکنون نوبت به پاسخ به پرسش اصلی این بحث در دسته چهارم آیات رسیده است. آیا روایات وجوب قتل و مهدورالدمی مرتد با آیات مرتد قرآن توافق دارند؟ آیا این روایات با این آیات در تخالف هستند؟ آیات از مجازات اخروی و محرومیت دنیوی مرتدها از هدایت و مغفرت الهی و از تاثیر عمل در سعادت می گویند و از هیچ مجازت دنیوی سخن نگفته اند. روایات اما از وجوب قتل مرد مرتد و حبس با اعمال شاقه زن مرتد سخن گفته اند. واضح است که این روایات با آیات یادشده توافق ندارند. اما تخالف چطور؟ اگر آیات یادشده دلالت بر حصر مجازات مرتد نداشته باشند تخالفی در کار نخواهد بود، نهایتا آیات مجازات اخروی را بیان کرده و روایات مجازات دنیوی را. و اگر لسان آیات حصر و سقف مجازات مرتد باشد در این صورت تخالف بین روایات و این دسته از آیات تخالف تناقض و نفی و اثبات است، آیات نافی مجازات دنیوی و روایات قائل به اثبات آن هستند.

آیا لسان آیات ارتداد حصر و سقف مجازات مرتد است یا نه؟ این آیات ظهور در حصر و سقف مجازات مرتد دارند به قرائن لبّی زیر: اولا خداوند در مقام تشریع مجازات گناهی کثیرالابتلاست. مقام تشریع مجازات مقام حصر و سقف مجازات است. اگر قرار بود بعدا چیزی اضافه شود با عباراتی همانند «لعل الله یحدث بعد ذلک امرا» تنبه داده می شد. فتامل (این پاسخ زمانی تمام است که قرآن کتاب قانون فرض شود، و هو اول الکلام). ثانیا ظهور دیگر دسته های آیات در آزادی مذهب تردیدی در عدم امکان مجازات دنیوی بر خروج از دین باقی نمی گذارد و همین بر ظهور آیات ارتداد بر حصر مجازات دلالت می کند. فتدبّر (این پاسخ تمام است)

در نتیجه: روایات وجوب قتل و مهدورالدمی مرتد با آیات ارتداد قرآن ناسازگار هستند.

نتایج ادله قرآنی

اکنون با تأمل در آیات قرآن کریم در ارتباط با مسئله آزادی عقیده و مذهب که نمونه ای از مهمترین آن ها در ضمن چهار دسته گذشت به نتایج زیر دست می یابیم :

اول : اسلام دین حق و عقیده صحیح را با روشن ترین ضوابط به مردم معرفی کرده است و مفاسد و مضرات گرایش به باطل را متذکر شده است .

دوم : اسلام سعادت واقعی انسان را در تبعیت از دین حق و عقیده صحیح می داند و انحراف از آنرا به شدت مذمت می کند.

سوم : از دیدگاه اسلام مردم در انتخاب دین و عقیده آزادند و هیچکس را نمی توان بر پذیرش دین حق و عقیده صحیح مکره و مجبور کرد.

چهارم : اسلام کثرت ادیان و عقاید پس از دعوت الهی به دین حق را به رسمیت شناخته است ، به این معنی که گروهی دعوت الهی را اجابت می کنند و افرادی بر ضلالت می مانند. گمراهان دسته ها و فرقه های متعددی دارند.

پنجم : از دیدگاه اسلام کسانی که در دنیا آگاهانه و لجوجانه دعوت الهی را اجابت نکرده اند و دین و عقیده باطل برگزیده اند در آخرت مجازات می شوند.

ششم : در اسلام ، مجازات دنیوی برای دین و عقیده باطل پیش بینی نشده است.

هفتم : منطق اسلامی در دعوت دیگران به دین حق منطقی معقول، مسالمت آمیز، رحیمانه و به دور از خشونت و تحکم است.

هشتم : کسی را نمی توان با اکراه از تغییر دین بازداشت. ارتداد مجازات دنیوی ندارد، اما اگر توأم با جحد و عناد باشد عذاب اخروی شدیدی در پی دارد.

با توجه به نکات فوق مشخص می شود که آزادی عقیده و مذهب در اسلام امضاء شده است و روایات وجوب قتل و مهدورالدم بودن مرتد با قرآن کریم ناسازگار هستند.

خاتمه

الف. مدعی شده اید: «از برخی شبهات چنین برمی‌آید که به شیوه اجتهادی رایج حوزه‌ها انتقاد دارند و بر حسب برخی از مبانی انسان‌شناسی و جهان شناسی و علم تفسیر متون باید شیوه جدیدی را در اجتهاد پایه‌ریزی کرد. در اینکه آیا چنین ادعایی صحیح است یا خیر؟ مجال مستقل و بحث دیگری لازم است. آنچه که ما در این نوشتار آورده‌ایم بر طبق شیوه اجتهادی هزار ساله روحانیت است، بر این اساس هیچ تردیدی در حکم وجوب قتل مرتد نیست و این حکم به عنوان یک حکم غیر موقت است و این چنین نیست که سیاسی محض باشد، اگرچه می‌تواند این جنبه را نیز داشته باشد. شیوه پیشنهادی برخی مستلزم تغییر کثیری از احکام دین است و نتیجه آن چیزی جز اضمحلال دین و پناه بردن به قوانین ساخته دست بشر نیست و به عبارت دیگر اندراس آثار اهل‌بیت و فقه ائمه طاهرین(ع) را به دنبال دارد.»

پاسخ: اولا، نظر مخالف را «شبهه» اعلام کردن ملازم خود را حق مطلق دانستن است. کسانی که خود را حق مطلق می دانند لباس کبریایی به تن کرده اند که ورای قابلیتهای بشری است.

ثانیا، منظور از «شیوه اجتهادی هزار سال روحانیت» شیوه اجتهاد سنتی فقهاست. در این نوشتار بلند مشخص شد که شما حتی در شیوه اجتهاد سلف صالح نیز موفق نبوده اید:

الف، ترک احتیاط در دماء،

ب، تمسک به یک تک روایت در مهدورالدم اعلام کردن مرتد،

ج، جواز صدور حکم قضائی از غیر حاکم شرع،

د، غفلت از تبدل موضوع در احکام ارتداد،

ه، بی توجهی به مبنای بسیار مهم عدم حجیت خبر مخالف قرآن،

این موارد تنها پنج نمونه از تخطی مبنائی شما از شیوه اجتهاد سنتی فقهاست.

اما به چه دلیل شیوه اجتهاد سنتی خود نیاز به اجتهاد و تکمیل و ارتقا ندارد؟ چه دلیلی بر انسداد اجتهاد در اصول و مبانی فقه اقامه شده است؟ در همین نوشتار حداقل در دو موضع ناکارآمدی اجتهاد مصطلح عیان شد: اول. عدم حجیت خبر واحد در امور مهمه (به تفصیل)، دوم، عدم لحاظ روح قرآن به عنوان زمینه استنباط احکام شرعی (به اجمال). با صراحت باید گفت تا مبانی انسان‌شناسی و جهان شناسی و علم تفسیر متون متحول نشود، حاصل کار جز تقلید از فقهای سلف چیزی نخواهد بود. با تصلب در مبانی و انجماد اصول فقه باب اجتهاد منسد شده فقه قرون ماضیه به متدینین تحمیل می شود.

ثالثا، احکام ظاهری اجتهاد مصطلح فهم بشری فقهایی است که به عرف زمانه خود بی توجهی می کنند. در روش پیشنهادی با تصحیح مبانی و اصول اجتهاد، احکام ظاهری دیگری بدست می آید که آنها نیز فهم بشری دیگری از کتاب و سنت و عقل است و امتیازات متعددی بر اجتهاد مصطلح دارد. اندراس آثار اهل بیت و فقه ائمه اطهار (ع) با تقدس عرفیات حجاز و عراق قرن اول تا سوم و غفلت از موازین قرآنی و سنت قطعی و احکام عقل حاصل می شود.

ب. نوشته اید: «فرصت را مغتنم شمرده و اعلام می‌نمایم که مرکز فقهی ائمه اطهار(ع) که مرکزی است تخصصی در مسائل فقهی آمادگی بحث و مناظره در این موضوع را دارد و دین‌اندیشان و فقه پژوهانی که بخواهند این بحث را فارغ از جار و جنجال‌های سیاسی(۱۶) و تمایلات غربی دنبال کنند، می‌توانند از این طریق به موضوع بپردازند.»

به عرضتان می رساند: اولا از اینکه آمادگی مرکز خود را برای بحث و مناظره اعلام کرده اید، تشکر می کنم. ضمن قبول، نخستین گام عملی پاسخ به ادله و استدلالهایی است که در این نوشتار اقامه شده است. ثانیا پاسخ شما برای آشنایی همگان در وبسایت اینجانب (۱۷) بدون هرگونه مقدمه و مؤخره ای عینا منتشر شد. آیا شما از این سعه صدر برخوردارید که این رساله جوابیه را در وبسایت خودتان و رسانه مرکز تخصصیتان منتشر کنید!؟ ثالثا، تجربه مشترک بشری و نتیجه خرد جمعی تاریخی انسان که اکنون در اوساط علمی معاصر غرب بروز کرده و شامل نحله های گوناگون و گاه متعارض است را یکسره رد کردن از نشانه های تحجر، خودشیفتگی و کم اطلاعی است. ما قال را بنگرید نه من قال را. به هر حال من پرونده این بحث را مفتوح می دانم و از انتقادات و پیشنهادات علمی استقبال می کنم.

ج. نتیجه

۱. حکم به مهدورالدم بودن افراد به اتهام ارتداد یا سبّ النبی (ص) فاقد مستند معتبر شرعی از کتاب و سنت و اجماع و عقل است، بلکه بر خلاف قرآن و عقل بوده و به دلیل مفاسد متعدد مترتب بر آن یقینا موجب وهن اسلام است.

۲. صدور حکم قضائی تنها به عهده محکمه صالح و اجرای آن تنها در صلاحیت ضابطین قضائی است. حکم فقیه جامع شرائط فتوا از محکمه صالحه کفایت نمی کند.

۳. حکم قتل مرتد و سابّ النبی فاقد مطلق مستند قرآنی است.

۴. در اجتهاد مصطلح و فقه سنتی حکم وجوب قتل مرتد و سابّ النبی متکی بر برخی اخبار واحد صحیحه یا موثقه و ادعای اجماع است.

۵. حکم وجوب قتل مرتد و سابّ النبی به دلایل هفت گانه زیر غیرقابل اجراست:

اول. توقف اجرای حکم قتل مرتد و سابّ النبی به دلیل عنوان ثانوی وهن اسلام (نفی ضرر یا مصلحت یا حکم حکومتی)

دوم. لزوم تعطیل یا توقف در اجرای حد مطلقا یا دست کم حدود منجر به قتل در زمان غیبت ائمه اطهار (ع)

سوم. نفی حکم وجوب قتل مبتنی بر خبر آحاد موثق به دلیل وجوب احتیاط در دماء

چهار. نفی حکم وجوب قتل به دلیل عدم حجیت اخبار واحد موثق در امور مهمه

پنج. نفی حکم وجوب قتل مرتد به دلیل تبدل موضوع مرتد

شش. نفی حکم وجوب قتل مرتد و سابّ النبی به دلیل عدم حجیت اخبار مخالف با محکمات قرآن

هفت. نفی حکم وجوب قتل مرتد و سابّ النبی به دلیل عقلی موهون بودن اعدام افراد برای خروج از دین و اهانت به مقدسات

۶. خروج از دین و ارتداد هیچ مجازات دنیوی ندارد.

۷. اعدام افراد به دلیل اهانت به پیامبر (ص) و قرآن مجید و مقدسات دینی امری غیرقابل دفاع است.

والسلام

یادداشت‌ها

(۱) ویرایش نخست این رساله را جمعی از اهل فضل خوانده و با تذکرات خود متن را صیقل داده اند. در درجه نخست از انتقادات و پیشنهادات مفصل آقایان دکتر علی فنائی، دکتر محسن آرمین، دکتر علی پایا، دکتر حسین هوشمند، دکتر محمد مهدی مجاهدی، و حسن یوسفی اشکوری استفاده برده ام. سرکار خانم شیرین عبادی، و آقایان مهندس عبدالعلی بازرگان، دکتر کریم لاهیجی، دکتر حسن فرشتیان، دکتر حسین کمالی و دکتر آرش نراقی نکات ارزنده ای با نگارنده در میان گذاردند. از ایشان صمیمانه تشکر می کنم. بدیهی است مسئولیت کاستی های نوشته همگی بعهده نگارنده است.

در این رساله کوشیده ام درچهارچوب فقه سنتی و اجتهاد مصطلح سخن بگویم و اصطلاحاتی از قبیل قطع، یقین، اثبات، بنای عقلا، حکم عقل و حجیت در این چهارچوب بکار رفته است. نگارنده به عمد از باورهای معرفت شناختی و انسان شناختی و نیز برخی مبانی خود در اصول فقه که با چهارچوب یادشده متفاوت است، حتی الامکان سخنی به میان نیاورده است.

(۲) این نامه به دلیل اهمیت جان مردم از یک سو و به منظور نقد فتاوا و احکامی که باعث وهن اسلام و تشیع از سوی دیگر و نیز پیشگیری از تکرار چنین فتاوا و احکامی در آینده، به تفصیل نگاشته شد. در سال ۱۳۷۷ جمعی از دگراندیشان از جمله داریوش و پروانه فروهر، محمد مختاریو محمد جعفر پوینده بدست ماموران وزارت اطلاعات ترور شدند. این ترورها در برخی اعلامیه های منتشر شده و توجیهات پخش شده در سیمای جمهوری اسلامی به حکم سه مجتهد جامع الشرایط نسبت داده شد، که به دلیل مرتد و مفسد فی الارض بودن مقتولین چنین احکامی صادر کرده بودند. من در آن زمان بشدت به مشروعیت این احکام اعتراض و تصریح کردم «ترور در اسلام حرام است و هیچ فقیه و مرجعی نمی تواند چنین حکم خلاف شرعی صادر کند.» دادگاه غیرقانونی ویژه روحانیت مرا به دلیل این اعتراض به یک سال زندان و به دلیل نقد کارنامه جمهوری اسلامی به شش ماه حبس دیگر محکوم کرد. رئیس آن دادگاه غیرقانونی اکنون دادستان کل کشور است، قاضی مطیع آن دادگاه قاضی دیوان عالی کشور، دادستان آن رئیس کمیسیون اصل نود مجلس و توجیه کننده برنامه چراغ سیما رئیس مرکز اسناد انقلاب اسلامی. در این نامه علاوه بر اعتراض به اینگونه احکام، دلایل صدور فتاوای چنین احکامی نیز نقد شده است. با توجه به اینکه اخیرا مستنداتی منتشر شده که نشان می دهد رافق تقی ضمن اعتراف به اسلام خود در دادگاه از مسلمانان به دلیل جریحه دارشدن احساساتشان عذرخواهی کرده و تصریح کرده قصد توهین به اسلام را نداشته است، ترور انجام شده ابعاد دیگری می یابد. این پرونده مفتوح است و تفحص پیرامون مستندات حکم صادره ادامه خواهد داشت.

(۳) مرقوم فرموده اید: «اخیراً نامه‌هایی به اینجانب واصل گردیده است. در نامه‌ای که توسط یکی از افرادی که دارای سوابق حوزوی است و در تألیف آثاری دارد، به برخی از نکات علمی و اشکالات فقهی بر حکم قتل مرتد اشاره شده که مطالب جدیدی

نیست و همان اشکالات کهنه و قدیمی است و انتظار اینجانب آن بود که ایشان نکات تازه و جدیدی را به میدان بحث می‌آوردند تا بحث جدی‌تر مطرح گردد. ضمن اعتذار از اینکه مجال برای پاسخ هر نامه به صورت مستقل نیست، مناسب دیدم در یک جواب کلّی پاسخ دهم.»

نامه مشفقانه مرا با این لحن متکبرانه پاسخ داده اید. اگر به اندازه مستدرک محدث نوری با کلام الله مجید الفت داشتید احتمالا به چنین آیه ای برمی خوردید: وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّــةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللّـهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا (النساء ۸۶) «هرگاه به شما تحیّت گویند، پاسخ آن را بهتر از آن بدهید؛ یا (لااقل) به همان گونه پاسخ گویید! خداوند حساب همه چیز را دارد.» شما با نگارنده در درس عمومی سطح مکاسب مرحوم شیخ احمد پایانی (رضوان الله علیه) در سالهای ۱۳۶۴ و ۱۳۶۵ همدرس بوده اید، البته در زندگینامه پایگاه اطلاع رسانی حضرت آیت الله اینگونه آمده است: «... با شرکت در درس‌های خصوصی اساتید حوزه، در مدّت کوتاهی دروس سطح را به پایان رسانده، و در سال ۱۳۶۱شمسی به دروس خارج فقه و اصول راه یابد... کتاب مکاسب را نیز به صورت خصوصی از آیت الله پایانی فراگرفت.» پاسخ علمی من به مدعیات شما آنقدر حرف برای گفتن دارد که به اینگونه حواشی غیراخلاقی متوسل نشوم.

(٤) نگارنده در این نوشتار از چندین کتابخانه مجازی استفاده کرده است. نام آنها را برای تشکر از گردانندگان آنها و نیز یافتن مشخصات کتب مرد استناد ذکر می کنم:

مکتبـــة الشیعـــة http://shiaonlinelibrary.com/ که به آن بیشترین مراجعه را داشته ام.

موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت (ع) http://www.ahlolbait.ir/main

تنزیل http://tanzil.net/ ضمنا در ترجمه آیات نیز علی الاغلب از ترجمه آیت الله شیخ ناصر مکارم شیرازی و همکاران استفاده شده است البته با برخی ویرایشها.

کتابخانه های مجازی مرحوم آیت الله شیخ حسینعلی منتظری نجف آبادی، مرحوم آیت الله شیخ محمد فاضل لنکرانی، آیت الله سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی، شیخ محمد جواد فاضل لنکرانی، مقام رهبری جمهوری اسلامی ایران و قوه قضائیه جمهوری اسلامی ایران.

(۵) در این زمینه مراجعه به کتاب زیر مفید است: رحیم نوبهار، اصل قضائی بودن مجازاتها، تحلیل فقهی حقّ بر محاکمه عادلانه، تهران، ۱۳۸۹، موسسه مطالعات و پژوهشهای حقوقی شهر دانش.

(٦) متاسفانه اصل ۱۶۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به قاضی اجازه می دهد که در نبود قانون مدون «با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوای معتبر، حکم قضیه را صادر نماید». در غالب مسائل شرعی تفاسیر مختلفی وجود دارد و اگر هر عالمی بخواهد به تشخیص خود یا به استناد به یکی از فتاوا اظهار نظر کرده یا حکمی صادر کند اخلال در اجرای عدالت پیش می آید و به قول معروف سنگ روی سنگ بند نمی شود. یکی از علل انقلاب مشروطیت همین مسئله بود، محاکم شرعی و صدور احکام متناقض به استناد فتاوی علما موجب شده بود که مردم خسته از وضعیت موجود خواهان عدالت خانه شوند. اصل ۱۶۷ قانون اساسی همانند اصول ۵، ۵۷ و ۱۱۰ منشأ بی قانونی و خطرناک است.

(۷) قانون مجازات اسلامی تهیه و تصویب کمیسیون امور قضائی و حقوقی مجلس شورای اسلامی از سال ۱۳۷۰ بطور آزمایشی در حال اجراست و تا کنون شش بار اجرای آزمایشی آن تمدید شده است. شورای نگهبان بالاخره در جلسه مورخ ۲۸ دی ۱۳۹۰ متن تدوین شده توسط کمیسیون امور قضائی و حقوقی مجلس را تصویب کرد. در متن مدون کمیسیون یاد شده این دو ماده به چشم می خورد: «ماده ۲۲۰: در مورد حدودی که در این قانون ذکر نشده است برابر اصل ۱۶۷ قانون اساسی عمل می شود. ماده ۲۲۱: هرگاه رجوع به اصل ۱۶۷ قانون اساسی لازم شود، مقام قضائی از رهبری استفتاء خواهد کرد، مقام رهبری می تواند این امر را به فرد یا افرادی تفویض نماید.» لایحه مجازات اسلامی پیشنهادی قوه قضائیه مورخ ۱۷ خرداد ۱۳۹۰ که هنوز به تصویب مجلس نرسیده است از ماده ۱–۲۲۵ تا۱۰–۲۲۵ به ارتداد اختصاص دارد (پایگاه اطلاع رسانی قوه قضائیه جمهوری اسلام ایران، متن کامل لوایح قضائی) و در آن برای نخستین بار در تاریخ قانونگذاری ایران برای تغییر دین و ارتداد مجازات اعدام پیش بینی شده است. قانون مجازات اسلامی مبتلا به مشکلات بنیادی حقوقی است و خود از اسباب «وهن اسلام » محسوب می شود.

(۸) مجله تحقیقات حقوقی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۲۵ و ۲۶ ، تابستان ۱۳۷۸، ص ۷۶.

(۹) بحث عدم حجیت خبر واحد در امور مهمه برای نخستین بار در مقاله اینجانب با عنوان «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر» در همایش حقوق بشر و گفتگوی تمدنها در اردیبهشت ۱۳۸۰ در تهران مطرح شد، و در همان سال در ضمن مجموعه مقالات همایش منتشر گردید. این مقاله در اسفند ۱۳۸۱ در مجله آفتاب برای دومین بار، ترجمه انگیسی آن در سال ۱۳۸۵ و بالاخره در سال ۱۳۸۷ در کتاب حق الناس چاپ شد.

به اعتراف خودتان شما با مطالعه برخی مقالات (بدون ذکر منبع) به فکر طرح این مسئله مهم در درس خارج اصول خود افتاده اذعان کرده اید: «اینها را عرض می کنم چون گاهی اوقات در بعضی از مقالات این مطلب نوشته شده است و اگر این مطلب را نتوانند و نتوانیم درست جواب بدهیم نیمی از فقه را باید کنار بگذاریم! و آنهایی که این مطلب را دنبال می کنند بعضی هایشان هم متوجه این نتیجه هستند، باید کلا باب جزائیات را کنار بگذاریم، باید بسیاری از احکام خمس و زکات و جهاد را کنار بگذاریم. ما خیلی از احکامی که در باب جهاد داریم از راه خبر واحد برای ما درست شده است، اینها را باید کنار بگذاریم. آن وقت بگوییم اموال و نفوس و دما از امور مهمه است؟ خبر واحد در اینها بدرد نمی خورد؟» (درس خارج اصول، ج ۵۷، ۸ بهمن ۱۳۸۷).

بالاخره یک جلسه کامل از درس خارج اصول تحت عنوان «بررسی جریان سیره و حجیّت خبر واحد در امور مهمّه و غیر مهمّه» به آنجه در این پاسخ «اشکالات کهنه و قدیمی» خوانده اید اختصاص داده اید و بر خلاف ادعای اخیرتان دال بر اینکه «مطالب جدیدی نیست» در اهمیت و جدید و بی سابقه بودن آن داد سخن داده اید: «به این بحث در ده ساله‌ی اخیر در برخی کلمات تفوّه شده است و آثار مهمّی دارد؛ حتی به برخی از بزرگان از مراجع گذشته نیز نسبت داده شده است که ایشان نیز قائل است سیره عقلائیه فقط در امور متعارف و غیر مهمّه حجّت است بر خبر واحد. اگر گفتیم سیره عقلائیه بر حجیّت خبر واحد در امور غیر مهمّه است، لازمه‌اش این است که خبر واحد در امور مهمّی مثل باب قتل و حدود نتوانیم به خبر واحد استدلال کنیم. مثلاً در مسأله‌ی ارتداد، روایتی که دلالت دارد مرتد باید کشته شود، یک خبر واحد است؛ و اگر گفتیم سیره عقلائیه خبر واحد در امور معمولی و متعارف بین مردم جاری و حجّت می‌دانند، دیگر در بحث ارتداد نمی‌توان به این خبر واحد عمل و استدلال کرد.

حالا ما تحقیق در مطلب را عرض می‌کنیم؛ البته آقایان دقّت کنند که هم مطلب مهمّی است و هم در جایی مذکور نیست.»
(درس خارج اصول ج ۷۷ تاریخ ۱۶ فروردین ۱۳۸۸)

بر سر سفره نشسته، نمک خورده و نمکدان شکسته اید. تا آنجا که من می دانم، بحمدالله حضرتعالی نخستین مدرسی هستید که این مسئله را بقول خودتان پس از خواندن مقاله (بدون اشاره به مشخصات) در درس خود طرح و البته رد کرده اید. ابتدا بابت طرح و سپس نقد آن در درس خود از شما صمیمانه تشکر می کنم. در اذعان به اهمیت مطلب کاملا صائبید. هکذا در اینکه بر این مبنا نیمی از فقه متحول می شود و تغییراتی جدی در حقوق جزا پیش می آید. نگرانی شما در تاثیر شگرف این مبنا در باب خمس و زکات نیز کاملا قابل فهم است. اما بحث بر سر این است که چرا به دیدگاه مخالفان ارجاع نمی دهید تا طلاب استدلالهای شما را با استدلالهای رقیب مقایسه کنند و خود در مورد قوت و ضعف آنها تصمیم بگیرند!؟

(۱۰) حقّ الناس، اسلام و حقوق بشر،به همین قلم، ص ۱۶۶-۸۵.

(۱۱) مطالعه این کتاب عبرت آموز توصیه می شود: «نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تالیف دکتر عبدالهادی حائری (م ۱۳۷۲).

(۱۲) رجوع کنید به مقاله قرائت فراموش شده، بازخوانی نظریه علمای ابرار تلقی اولیه اسلام شیعی از اصل امامت؛ فصلنامه مدرسه؛ سال اول؛ شماره سوم؛ اردیبهشت ۱۳۸۵؛ صص ۱۰۲-۹۲.

(۱۳) دو دسته از آیات قرآن کریم مرتبط با بحث سبّ النبی نیز به شرح زیر قابل برسی هستند هر چند ظهور مخالفتشان با حکم قتل روایات سبّ النبی در حد ظهور نیست:

دسته اول، آیات شیوه سخن گفتن با پیامبر (ص)

در آیات ابتدائی سوره حجرات خداوند به مسلمانان می آموزد که صدایشان را در حضور پیامبر و خطاب به او بلند نکنند، آنچنانکه با دیگران اینگونه سخن می گویند. اینگونه سخن گفتن با پیامبر به حبط و نابودی اعمال منجر می شود. تواضع و به آهستگی و ادب با پیامبر خدا سخن گفتن از نشانه های تقوی معرفی شده است. آنها که از پشت اتاقها با صدای بلند پیامبر را صدا می زنند، بجای اینکه موؤدبانه به حضورش برسند، از آداب و اخلاق بی اطلاعند. اگر این افراد صبر می کردند تا پیامبر از خانه خارج شود آنگاه حاجتشان را با وی در میان می گذاردند برای خودشان هم بهتر بود، البته خداوند بخشاینده و مهربان است. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ (الحجرات ۲) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! صدای خود را فراتر از صدای پیامبر نکنید، و در برابر او بلند سخن مگویید (و داد و فریاد نزنید) آن گونه که بعضی از شما در برابر بعضی بلند صدا می‌کنند، مبادا اعمال شما نابود گردد در حالی که نمی‌دانید.

به دلیل فحوی شتم و سبّ نبی از بلند کردن صدا در حضور ایشان شدیدتر است. اگر نتیجه بلندتر کردن صدا و با صدای بلند در محضر پیامبر سخن گفتن حبط اعمال است، بطریق اولی شتم و سبّ نبی نیز باعث حبط عمل می شود. حبط بی اثر شدن عمل و به نتیجه نرسیدن آن است، یعنی زایل شدن ثواب اخروی و اگر شامل دنیا هم شود عدم ترتب آثار منتظره بر عمل. اگرچه از این آیات بیش از این بدست نمی آید اما مخالفتی با روایات حکم قتل سبّ النبی ندارند، زیرا این آیات به برخی آثار دنیوی و

اخروی بی احترامی به پیامبر (ص) از طریق بلند کردن صدا اشاره می کند، و روایات حکم قتل سبّ النبی که موضوعا و حکما با مفاد آیات متفاوت هستند دلالت دارند، لذا موضع مشترک موضوعی در کار نیست تا مخالفت حکمی در میان باشد.

دسته دوم، استهزاء آیات الهی و دشنام به مقدسات

با استهزا کنندگان تعالیم دینی و دشنام دهندگان به مقدسات چه باید کرد؟

آیه اول: وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّـهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ إِنَّ اللَّـهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا (النساء۴۰) «خداوند (این حکم را) در قرآن بر شما نازل کرده که هرگاه بشنوید افرادی آیات خدا را انکار و استهزا می‌کنند، با آنها ننشینید تا به سخن دیگری بپردازند! وگرنه، شما هم مثل آنان خواهید بود. خداوند، منافقان و کافران را همگی در دوزخ جمع می‌کند.» از کسانی که آیات الهی را انکار و استهزا می کنند در زمانی که به این فعل ضداخلاقی مشغولند باید کناره گیری کرد تا سخن را عوض کنند، در غیر این صورت شنوندگان مومن هم بتدریج به رنگ آنها درخواهند آمد. جایگاه منافقان و کافران جهنم است. در این آیه بیش از کناره گیری از مجلس استهزاء توصیه ای به مومنان نشده است. سبّ النبی بیشک از مصادیق استهزاء و انکار آیات الهی است.

آیه دوم: وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (الانعام ۶۸) «هرگاه کسانی را دیدی که آیات ما را استهزا می‌کنند، از آنها روی بگردان تا به سخن دیگری بپردازند و اگر شیطان از یاد تو ببرد، هرگز پس از یادآمدن با این جمعیّت ستمگر منشین.» پیامبر نیز در قبال استهزاکنندگان آیات الهی وظیفه ای جز کناره گیری از مجلس تا زمان تغییر سخن ندارد. ظهور امر در وجوب است. حتی اگر وظیفه الزامی کناره گیری از مجلس استهزاء فراموش شد به محض بیاد آوردن خروج از چنین مجلسی لازم است.
استهزاکنندگان ظالم توصیف شده اند. برای پیامبر (ص) نیز وظیفه ای زائد بر کناره گیری از مجلس استهزاء از قبیل مجازات پیش بینی نشده است.

آیه سوم: وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّـهِ فَيَسُبُّوا اللَّـهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (الانعام ۱۰۸) «(به معبود) کسانی که غیر خدا را می‌خوانند دشنام ندهید، مبادا آنها (نیز) از روی (ظلم و) جهل، خدا را دشنام دهند! اینچنین برای هر امّتی عملشان را زینت دادیم سپس بازگشت همه آنان به سوی پروردگارشان است؛ و آنها را از آنچه عمل می‌کردند، آگاه می‌سازد (و پاداش و کیفر می‌دهد).» مسلمانان حق ندارند به مقدسات دیگر آئینها و ادیان دشنام دهند و اسائه ادب کنند. در غیر این صورت آنها نیز خداوند و پیامبر و مقدسات مسلمانان را مورد دشنام و اسائه ادب قرار خواهند داد.در این ایه هم از مجازات اعدام دشنام دهندگان به خداوند که یقینا اسائه ادبشان شدیدتر از دشنام به پیامبر است سخنی به میان نیامده است. خداوند داوری درباره ادیان و آئینها را به قیامت موکول کرده است. شبهه اختصاص حکم به زمان خاصی که مسلمانان در ضعف بودند، مندفع است به اینکه اولا، مورد مخصص نیست. ثانیا، حکم معلّل است. در احکام معلّله بقای حکم به بقای علت است. ادعای اختصاص فاقد مستند و ادعایی بلا دلیل است.

نتیجه آیات دسته دوم: وظیفه مسلمانان در قبال استهزاء آیات الهی اعراض و کناره گیری از چنین مجالس ضداخلاقی تا زمان تغییر موضوع جلسه است. مسلمانان مجاز به مقابله به مثل در دشنام و استهزاء مقدسات دیگر ادیان و آئینها نیستند. در این آیات هیچ مجازاتی زائد بر کناره گیری از مجلس استهزاء، انکار و سبّ پیش بینی نشده است. روایات قتل و مهدورالدم بودن سابّ

النبی چه نسبتی با این آیات دارند؟ اگر این دسته از آیات دلالتی بر «انحصار» پیامدهای استهزاء تعالیم دینی و دشنام به مقدسات در کناره گیری از مجلس مذکور داشته باشند، روایات قتل سابّ مخالف با آنها خواهند بود، روایات در مقام اثبات اعدام و آیات در مقام نفی آن خواهند بود. اما اگر آیات ظهوری در انحصار پیامد نداشته باشند، در این صورت روایات یادشده مخالفتی با آیات نخواهند داشت. همانند آیات حرمت شرب خمر در قرآن و روایات مجازات آن که مکمل یکدیگرند نه مخالف هم. اکنون پرسیدنی است دسته دوم از آیات ظهوری در انحصار پیامد استهزاء آیات الهی دارد یا نه؟ اگر چه آیات إشعاری به انحصار دارد، اما این إشعار در حد ظهور نیست. بنابراین نمی توان گفت که روایات وجوب قتل سابّ النبی مخالف آیات دسته دوم است.

(١٤) سه دست دیگر از آیات قرآن کریم اگر چه إشعار در مخالفت دارند اما اثبات ظهورشان در مخالفت با وجوب اعدام مرتد با مشکلاتی مواجه است:

دسته اول : نقد شیوه مواجهه ارباب ادیان مختلف با یکدیگر و اراده خداوند بر اختلاف عقاید بشری

آیه اول: ولو شاء ربک لجعل الناس امـهٔ واحدهٔ ولایزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذلک خلقهم و تمت کلمـهٔ ربک لأملأنّ جهنم من الجنـهٔ و الناس اجمعین (هود ۱۱۸ و ۱۱۹) «اگر پروردگارت می خواست مردم را امت های یگانه قرارمی داد ولی همچنان اختلاف می ورزند، مگر کسانی که خداوند (بر آنان) رحمت آورد و برای همین آنان را آفریده است ، وعده پروردگارت (چنین) سرانجام گرفته است که جهنم را همه از جن و انسان آکنده خواهم ساخت.» اراده الهی بر این تعلق نگرفته است که همگان یک گونه بیندیشند، به زبان دیگر خداوند به مصالحی اختلاف عقاید و ادیان را در دنیا به رسمیت شناخته است و گمراهان را وعده عذاب جهنم داده است. تسطیح اجباری عقاید و ادیان در دنیا دقیقاً بر خلاف بینش قرآنی و اسلامی است. تکثر موجود در ادیات و عقاید و رقابت آزادنه آنها در دنیا واقعیتی است که در قرآن به رسمیت شناخته شده است.

آیه دوم: و قالت الیهود لیست النصاری علی شی و قالت النصاری لیست الیهود علی شی و هم یتلون الکتاب کذلک قال الذین لا یعلمون مثل قولهم فالله یحکم بینهم یوم القیامـــة فیما کانوا فیه یختلفون (بقره ۱۱۳) «یهودیان گفتند که مسیحیان بر حق نیستند و مسیحیان گفتند یهودیان بر حق نیستند، حال آنکه کتاب (آسمانی) را می خوانند، کسانی که هیچ چیز نمی دانند سخنی همانند سخن ایشان گفتند سرانجام خداوند در قیامت در آن چه اختلاف داشتند بینشان داوری خواهدکرد.» اینکه هر دینی دین دیگر را هیچ و پوچ بداند از سوی قرآن مذمت شده است. سرای داوری آخرت است نه دنیا. در دنیا مردم آزادند هر دین و عقیده ای را که می خواهند اختیار کنند، البته پیامبران الهی حق را به ایشان تذکر می دهند، اما انتخاب با خود مردم است و آزمایش و ابتلا جز این نیست.

آیه سوم: قل یا ایها الکافرون لا اعبد ما تعبدون و لا انتم عابدون ما اعبد و لا انا عابد ما عبدتم و لا انتم عابدون ما اعبد لکم دینکم ولی دین (کافرون ۱ تا ۶) «هان ای کافران، من معبود شما را نمی پرستم و شما هم پرستندگان معبود من نیستید، و من پرستنده آن چه شما می پرستید نیستم، و شما هم پرستندگان معبود من نیستید، شما را دین شما و مرا دین من.» سوره کافرون یکی از بزرگترین مستندات آزادی دین و عقیده در قرآن کریم است، آیا مواجهه مسلمانان با دیگر عقاید و ادیان می تواند جز این باشد؟

نتیجه دسته اول آیات: اراده خداوند بر اختلاف عقاید بشری و تکثر و تنوع ادیان مختلف به عنوان یک واقعیت تعلق گرفته است. دار دنیا دار ابتلا و رقابت و انتخاب آزادانه است. اگر چه این آیات إشعار در مخالفت با حکم اعدام مرتد دارد اما ظهوری در این امر ندارد.

دسته دوم : شیوه های دعوت دینی و آزاد اندیشی

آیه اول: ادع الی سبیل ربک بالحکمـۀ و الموعظـۀ الحسنـۀ و جادلهم بالتی هی احسن، ان ربک هو اعلم بمن ضل عن سبیله و هو اعلم بالمتهدین (نحل ۱۲۵) «به راه پروردگارت با حکمت و پندهای پسندیده فراخوان و با آنان به شیوه ای که بهتر است مجادله کن ، چرا که پروردگارت داناتر است که چه کسانی از راه او به در افتاده اند و هم او به راه یافتگان داناتر است.» منطق قرآن در دعوت مردم به دین . طرق معقول و مسالمت آمیز است، استفاده از عقل و خرد مردم ، تذکر و پند بالاخره جدال احسن، ارعاب در تهدید یا اکراه و قتل در این منطق جایی ندارد. اسلام دین رحمت است و دعوت دینی آن نیز رحیمانه است. مجازات اعدام برای خارج شدن از دین بالاترین ضربه به وجهه دین است.دینی که اینگونه منطقی پیروانش را به گفتگو خردورزی خوانده است چه نیازی به اینگونه روشهای خشن و خرد ستیز برای نگاه داشتن افراد در دین دارد؟

آیه دوم: وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّـهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَـئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّـهُ وَأُولَـئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ (الزمر ۱۸–۱۷) «و کسانی که از عبادت طاغوت پرهیز کردند و به سوی خداوند بازگشتند، بشارت از آن آنهاست؛ پس بندگان مرا بشارت ده! همان کسانی که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آنها پیروی می‌کنند؛ آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده، و آنها خردمندانند.» قول اسم جنس است. تبعیت از احسن لازمه اش شنیدن حسن ها و احسن است و نتیجه منطقی آن گزینش بهترین قول از میان اقوال مختلف برای تبعیت. این شیوه خردمندانه و حکیمانه توصیه قرآن کریم به پیروان خود است. هدایت الهی در محیطی آزاد نتیجه اش تربیت اولو الالباب است. اگر کسی در این گزینش بشری خطا کرد و احسن را انتخاب نکرد که اعدام نمی شود، حتی اگر به لجاجت و عناد چنین کرده باشد. در قیامت خداوند خود معاندان جحود را بسزای عملشان خواهد رسانید.

نتیجه دسته دوم آیات: شیوه دعوت دینی قرآن مترقی ترین شیوه هاست: حکمت، موعظه حسنه، جدال احسن و انتخاب بهترین بعد از استماع اقوال مختلف. انتخاب اشتباه سزایش مرگ نیست. مجازات مرگ به دلیل تغییر دین با این دسته از آیات موافقت ندارد. این آیات نیز إشعار بر مخالفت با حکم اعدام مرتد دارند.

دسته سوم: مذمت مجازات بر تغییر دین

استفاده از عنصر اجبار در دینداری و مجازات شدید مرتد از دیرباز مطرح بوده است . قرآن کریم ضمن گزارش سه صحنه تاریخی مجازات بر تغییر دین را مذمت کرده است.

آیه اول: قال الملا الذین استکبروا من قومه لنخرجنّک یا شعیب و الذین آمنوا معک من قریتنا او لتعودنّ فی ملتنا قال او لو کنا کارهین (اعراف ۸۸) «بزرگان قوم او که استکبار ورزیده بودند گفتند ای شعیب تو و کسانی را که به همراه تو ایمان آورده اند از شهرمان بیرون می کنیم مگر اینکه به آئین ما باز گردید. گفت: حتی اگر کراهت داشته باشیم؟» اشراف مستکبر، حضرت شعیب نبی(ع) و مؤمنان عصر او را بر سر دو راهی قرار دادند، یا تبعید را بپذیرند یا اینکه دین خود را تغییر دهند، و ارتداد پیشینه کنند و

از ایمان به کفر بگرایند. شعیب نبی(ع) پاسخ می دهد که آیا دینمان را با کراهت تغییر دهیم؟ مگر تغییر دین و ایمان با اکراه و اجبار میسر است؟ ما نمی توانیم با زور از دینمان دست برداریم. منطق شعیب(ع) مقبول قرآن کریم است. نمی توان گفت تغییر دین حق به باطل اجباری نیست، اما تغییر دین باطل به حق می تواند اجباری باشد. در تحلیل آیه کریمه «لا اکراه فی الدین» دریافتیم که قرآن کریم خبر از نفی اکراه و اجبار در مطلق عقیده و دین داده است. مرتد را مجازات کردن ان هم مجازات اعدام کراهت را در بقای دین دخیل کردن است و با مفاد آیه شریفه در تعارض است.

آیه دوم: قالوا آمنّا بربّ العالمین ربّ موسی و هارون، قال فرعون آمنتم به قبل ان آذن لکم ان هذا لمکر مکرتموه فی المدینه لتخرجوا منها اهلها فسوف تعلمون لأقطعنّ ایدیکم و ارجلکم من خلاف ثم لاصلبنّکم اجمعین (اعراف ۱۲۱ تا ۱۲۴)
«(ساحران) گفتند: به پروردگار جهانیان ایمان آوریم، پروردگار موسی و هارون. فرعون گفت: آیا پیش از اینکه به شما اجازه دهم به او ایمان آوردید؟ این مکری است که با یکدیگر در شهر اندیشیده اید تا اهل شهر را از آن آواره کنید، به زودی خواهید دانست که دستها و پاهایتان را در خلاف جهت همدیگر خواهم برید، سپس همه تان را به دار خواهم زد.» ساحران با دیدن معجزه موسی کلیم اللّه(ع) به خداوند ایمان آوردند، کفر را رها کرده و دینشان را تغییر دادند، به عبارتی مرتد شدند. فرعون آشفته می شود که چگونه قبل از اجازه از حضرت ایشان افرادی دینشان را تغییر داده اند. او تغییر دین ساحران را توطئه ای برای آوارگی مردم تبلیغ کرده بلافاصله مجازات مرتدین را اعلام می کند: قطع دست و پا و به دار آویختن. سزای ارتداد و تغییر دین در آئین فرعون اعدام است، در دیار فرعون هر که دینش را تغییر دهد کشته می شود. قرآن این منطق را باور ندارد و آن را مذمت می کند. منطق قرآن در مقابل نفی اکراه و اجبار در دین و به زبان دیگر آزادی عقیده و مذهب است. مرتد را اعدام کردن اقتدا به شیوه مردود فرعون است. مشی قرآن و پیامبر و ائمه دقیقا بر خلاف این شیوه فرعونی مبتنی بر آزادی عقیده و مذهب بوده است.

آیه سوم: قال فرعون ذرونی اقتل موسی و لیدع ربه انی اخاف ان یبدّل دینکم او ان یظهر فی الارض الفساد (غافر ۲۶) «و فرعون گفت مرا بگذارید تا موسی را بکشم و او پروردگارش را بخواند چه می ترسم دین شما را تغییر دهد یا در این سرزمین فتنه و فساد آشکار کند.» در آئین فرعون تبدیل دین مردم (از کفر به ایمان) مجازات مرگ دارد. او موسی (ع) را تهدید می کند، تهدید به اعدام، چرا که می خواهد دین مردم را تغییر دهد و به زعم فرعون در زمین فساد ایجاد کند. قرآن منطق فرعون را مردود می شمارد. مردم در تغییر دینشان آزادند. کسی حق ندارد آنان را به اکراه و اجبار وا دارد که این دین یا آن دین راپذیرد، راه رشد از گمراهی آشکار است. تعیین مجازات اعدام برای ارتداد پیروی از روش فرعون است. منطق قرآن و پیامبر و ائمه آزادی عقیده و مذهب است.

نتیجه دسته سوم آیات: از این آیات و آیات مشابه در می یابیم که قرآن کریم روش مستکبران و فراعنه را در قبال پدیده ارتداد و تغییر دین مذمت کرده و در عین حق دانستن ایمان به خدا، مردم را در حیات دنیا در ایمان و کفر ابتدایی و استمراری و به زبان دیگر در انتخاب دین و عقیده آزاد می داند. تغییر دین و داخل شدن و خارج شدن از آن لازمه لاینفک آزادی عقیده و مذهب است. اعدام مرتد مجازاتی به روش فرعون است که مورد تقبیح قرآن کریم است و استناد آن به پیامبر و ائمه با مفاد این آیات سازگار نیست. درباره این دسته از آیات این اشکال وارد است که این آیات درباره مجازات تغییر دین باطل به دین حق است، اما درباره تغییر دین حق به باطل ساکت است.

(۱۵) سالنامه مکتب تشیع، شماره ۴، ۱۳۴۱، ص ۷۶-۶۷.

(۱٦) برای آشنایی با نمونه تاسف آوری از «جار و جنجالهای سیاسی» می توان به فرمایشات اخیر شما به مناسبت حماسه! نهم دی ایراد شده در آغاز درس خارج تان منتشره در وبسایتتان اشاره کرد.

(۱۷) به پیشنهاد اینجانب مطلب جنابعالی عینا در ستون اندیشه رسانه جرس منتشر شد. http://www.rahesabz.net/story/46249/